بيير بورديو

الرمز والسلطة

ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي



العناوين الأصلية للنصوص ومصادرها

Leçon sur la leçon, Minuit, 1982.
Les Sciences sociales et la philosophie, *in* **Actes de la recherche en sciences sociales,** N° 47 – 8 juin, 1983.
Sur le pouvoir symbolique, *in* **annales E.S.C**, N° 3 mai – juin, 1982.
Le langage autorisé, *in* **Ce que parle veut dire**, Fayard , 1982.
Capital symbolique et classes sociales, *in* **L'ARC**, N° 72,
2e trimestre, 1978.

بيير بورديو

الرمز والسلطة

ترجمة عبد السلام بنعبد العالي

دار توبقال للنشر
عمارة معهد التسيير التطبيقي، ساحة محطة القطار
بلفيدر، الدار البيضاء 20300- المغرب
الهاتف / الفاكس: 022.34.23.23 (212) - 022.40.40.38 (212)
الموقع: www.toubkal.ma - البريد الإلكتروني: contact@.toubkal.ma

تم نشر هذا الكتاب ضمن سلسلة
المعرفة الاجتماعية

الطبعة الثالثة 2007

صورة الغلاف عمل الفنان
نيكولا تايزون

الإيداع القانوني رقم : 2007/1214
ردمك 2-26-496-9954

«تتمثل السوسيولوجيا كما أفهمها في تحويل مشكلات ميتافيزيقية إلى مشكلات قابلة لأن تعالج معالجة علمية، وبالتالي سياسية».

P.Bourdieu, *Questions de Sociologie*, Paris, 1980, p. 49.

درسٌ في الدّرْس *

ربما كان ينبغي أن نلقي أي درس، ولو كان درسا افتتاحيا، دون أن نتساءل بأي حق نقوم بذلك الإلقاء. فها هي المؤسسة قائمة لتوفر علينا عناء ذلك التساؤل، ولتدفع عنا القلق الذي يسببه الاعتباط الذي يطبع البدايات. إن الدرس الافتتاحي، بما هو يندرج ضمن شعائر التبريز والتنصيب وبما هو بداية وافتتاح، يحقق، رمزيا، عملية التفويض التي بمقتضاها يسمح للأستاذ الجديد أن يتكلم بنوع من النفوذ فتجعل من كلامه خطابا مشروعا يصدر عمن يعنيه الأمر. وإن الفعل السحري لهذه العملية الشعائرية يتولد عن التبادل الصامت اللامرئي بين المرشح الجديد الذي يلقي خطابه أمام الملإ وبين الأساتذة المجتمعين ليشهدوا بحضورهم الجماعي على أن هذا الكلام، لما يحظى به من عناية كبار الأساتذة قد أصبح، بفعل ذلك، قابلا لأن يتقبله الجميع، أي أنه أصبح كلاما مبرزا. ولكن ربما كان من الأفضل ألا نذهب بعيدا في هذا الدرس الافتتاحي حول الدرس الافتتاحي: فالسوسيولوجيا، وهي العلم الذي يهتم بالمؤسسة ويدرس العلاقة بالمؤسسة، كيفما كانت تلك العلاقة، تفترض وتخلق مسافة لايمكن قهرها، بل ولا يمكن تخطيها في بعض الأحيان، تفصلنا عن المؤسسة، وليس عن المؤسسة وحدها. إن السوسيولوجيا تنزعنا عن حالة البراءة التي تسمح لنا بأن نقوم بكامل الرضى بما

---

*) *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982.

تنتظره منا المؤسسة.

إن الدرس في الدرس، هذا الخطاب الذي ينكب على نفسه في فعل الخطاب ذاته، سواء اعتبرناه رمزا أو مثالا، فإن من فضله على الأقل أن يبرز لنا سمة من أهم السمات التي تتميز بها السوسيولوجيا كما أفهمها : وهي أن جميع القضايا التي يقررها هذا العلم يمكن، ويجب أن تصدق على الذات التي تصنع العلم. فعندما يعجز عالم الاجتماع عن خلق تلك المسافة التي تنشيء الموضوعية، أي المسافة النقدية، يعطي كامل الحق لأولئك الذين ينظرون إليه كأنه مفتش مرعب قادر على الممارسة الرمزية لجميع أعمال الشرطة. لا نقتحم ميدان السوسيولوجيا دون أن نقطع أواصر الصلة التي تشدنا عادة إلى جماعات معينة ونتخلى عن العقائد التي تشكل انتماءنا وتحدده، ونتنكر لجميع الانتماءات والارتباطات. وهكذا فإن عالم الاجتماع الذي ينحدر مما نسميه الشعب فيرقى إلى ما نسميه النخبة لا يستطيع أن يبلغ درجة الوعي الخاص الذي يرتبط بجميع أنواع الاغتراب الاجتماعي، ما لم يفضح المفهوم الشعبوي عن الشعب، ذلك المفهوم الذي لا يخدع إلا أصحابه، وكذا المفهوم النخبوي عن النخبة الذي صيغ بحيث يخدع القائلين به وغيرهم في ذات الوقت.

إن الذي يعتبر أن الانتماء الاجتماعي للعالم عقبة كأداء تحول دون قيام سوسيولوجيا علمية، ينسى أن عالم الاجتماع يجد علاجا ضد التحديدات الاجتماعية في العلم الذي تصبح بفضله تلك التحديدات جلية واعية. إن سوسيولوجيا السوسيولوجيا التي تسمح بتسخير مكتسبات العلم الجاهز ضد العلم الناشيء أداة لا مندوحة عنها في يد المنهج السوسيولوجي : فنحن نصنع العلم، والسوسيولوجيا على الخصوص، ضد تكوينه بقدر ما نصنعه عند تكوينه. والتاريخ وحده هو الذي في استطاعته أن يخلصنا من التاريخ. وهكذا فإن التاريخ الاجتماعي للعلم الاجتماعي، شريطة أن ننظر إليه أيضا كعلم اللاشعور، يشكل، في الصورة التي أرستها الإبيستيمولوجيا التاريخية التي يمثلها (ج. كانغيلم) و (م.فوكو)، وسيلة من أهم الوسائل للتخلص من التاريخ، وأعني من هيمنة ماض مجسد يعيش في الحاضر أو هيمنة حاضر يمضي بمجرد ظهوره شأن الموضة الثقافية. إذا كانت سوسيولوجيا النظام التعليمي والميدان الثقافي تبدو لي ذات أهمية كبرى، فذلك لأنها تساهم أيضا في معرفة الذات العارفة،

وذلك عندما تمهد بكيفية مباشرة وأكثر مما تفعله التحليلات النقدية، لتحديد مقولات الفكر اللامفكر فيها، تلك المقولات التي تحدد ما يمكن أن يفكر فيه وتعين ميدان المفكر فيه. ويكفينا، شهادة على ذلك أن نذكر كم هي المسبقات والحدود والرقابات والثغرات التي تعمل كل تربية ناجعة على تقبلها وتجاهلها راسمة بذلك الدائرة السحرية للقناعة الفقيرة التي تحصر فيها مدارس النخبة أعضاءها.

إن النقد الاجتماعي لابد وأن يصاحب النقد الإبيستيمولوجي. ولكي نقيس البون الذي يفصلنا عن السوسيولوجيا التقليدية، يكفي أن نلاحظ أن مؤلف «**الأشكال البدائية للتصنيف**» لم يدرك قط التاريخ الاجتماعي للنظام التعليمي الذي كان يقترحه في كتاب «**التطور البيداغوجي في فرنسا**» باعتباره سوسيولوجيا تكوينية تدرس المقولات والمفاهيم التي يستخدمها الأساتذة، وهي سوسيولوجيا كان يتوفر بشأنها على جميع الأدوات اللازمة. وربما يرجع سبب ذلك إلى أن (دوركهايم)، الذي يوصي بأن يعهد للعلماء بتسيير الشؤون العامة، كان يتعذر عليه أن يتخذ المسافة اللازمة إزاء وضعه الاجتماعي كعالم اجتماع ليفكر في ذلك الوضع.

وبالمثل فإن التاريخ الاجتماعي للحركة العمالية ولعلاقتها مع المنظرين لها سواء من الداخل أو من الخارج، إن هذا التاريخ هو الكفيل بأن يسمح لنا بأن ندرك لماذا لم يجعل دعاة الماركسية فكر ماركس، وخصوصا التوظيفات الاجتماعية لذلك الفكر، موضوعا لسوسيولوجيا المعرفة، تلك السوسيولوجيا التي كان ماركس واحدا من روادها : وبالرغم من ذلك فدون أن ننتظر من هذا النقد التاريخي والسوسيولوجي أن يوقف مد التوظيفات اللاهوتية و«الثورية» لكتابات ماركس، باستطاعتنا على الأقل أن نتوخى منه أن يهيب بأكثرهم وعيا ورصانة أن يستفيقوا من سباتهم الدوغماتي كي يخضعوا للدرس والفحص نظريات ومفاهيم أضفى عليها سحر التفسير والشروح، التي ما فتئت تتكرر، طابع الخلود.

على الرغم من أن هذا التساؤل النقدي يدين بقيامه للتحولات التي أصابت

المؤسسة التعليمية التي كانت تسمح في الماضي بالثقة في النفس واليقين المطلق، فإنه لا ينبغي أن يعتبر مجرد مجاراة للموضة الثقافية التي أصبحت تقوم ضد المؤسسات. إن هذا التساؤل يفرض نفسه كمخرج وحيد للانفلات من مصدر الخطإ الذي يدفع عالم الاجتماع إلى أن ينصب من نفسه صاحب نظرات كلية نافذة. فعندما يعطي الحق لنفسه، ذلك الحق الذي يعترف له به في بعض الأحيان، في أن يرسم الحدود الفاصلة بين الطبقات وبين الأقاليم والأمم، ويقرر بسلطة العالم، ما إذا كانت هناك طبقات اجتماعية أم لا، وكم عددها وما إذا كانت هذه الطبقة وهذه الوحدة الجغرافية واقعا أم مجرد وهم، يقوم حينئذ بدور Rex الملك القديم الذي يتمتع، كما يقول (بينفينيست) بسلطة تعيين الحدود والنهايات، أي بسلطة تحديد المقدس. تتوفر اللغة اللاتينية، التي أسوقها هنا وفاء لكورسيلCourcelle على لفظ آخر أقل شأنا من السابق و لكنه أكثر تعبيرا عن الواقع الحالي، وهو لفظ Rector الذي يدل على من بيده قانونيا سلطة التشريع التي يتصف بها القول المسموح به، القادر على أن يرسم داخل وعي الناس ويوجد في الأشياء تقسيمات الميدان الإجتماعي: إن هذا الCensor المسؤول عن العملية التقنية لتقسيم المواطنين حسب ثرواتهم ومنه (census: إحصاء) يصدر حكما أقرب إلى حكم القاضي منه إلى حكم العالم. ودوره كما يقول (ج. دوميزيل) يمثل في «وضع (إنسان أو عمل أو رأي) في مرتبته مع ما يتمخض عن ذلك من نتائج عملية، وذلك بفضل تقويم عمومي صائب».

إذا أرادت السوسيولوجيا أن تتخلى عن مرمى الميثولوجيات، وتعزف عن محاولتها بأن تقيم على أساس معقول التقسيمات الاعتباطية للنظام الاجتماعي، وبالأساس تقسيم العمل، عسى أن تجد حلا منطقيا وكوسمولوجيا لمشكل توزيع البشر، ينبغي عليها أن تنكب على دراسة الصراع من أجل احتكار الفهم المشروع للميدان الاجتماعي بدل أن تحشر نفسها في ذلك الصراع، ذلك الصراع الذي يشكل بعدا من أبعاد جميع أنواع الصراع بين الفئات سواء أكانت فئات مقسمة حسب السن أو الجنس أو كانت طبقات اجتماعية. إن التقسيمات البشرية تتميز عن التصنيفات الحيوانية والنباتية من حيث إن الموضوعات التي ترتب هنا وتوضع في مكانتها هي ذوات قادرة على الترتيب والتقسيم. ويكفي أن نتصور ما سيؤول إليه

الأمر لو كانت الكلاب والثعالب والذئاب قادرة، كما يتم في الحكايات، على أن تقول كلمتها فيما يتعلق بتصنيف الكلبيات، وبحدود التنوع الذي ينبغي أن يشترط بين عناصر هذا النوع من الحيوانات، ولو كانت الخصائص المراعاة لتعيين موقع الأجناس والأنواع تتحكم في تحديد قوت الرزق والتأهيل لجائزة جمالية. ومجمل القول، فإن العناصر المرتبة في العالم الإنساني، وخصوصا تلك التي تحتل المراتب الدنيا، تستطيع أن تخيب ظن الفيلسوف-الملك الذي يحدد لها ماهيتها فيزعم أنه يسمح لها بأن توجد وتقوم بما هي منوطة به تحديدا، فترفض مبدأ الترتيب الذي يخصص لها أدنى الدرجات. وفي واقع الأمر يشهد التاريخ على أن باستطاعة المقهورين، وتحت قيادة أولئك الذين يدعون احتكار سلطة الحكم والتصنيف، والذين غالبا ما يحتلون درجات دنيا، من بعض الوجوه على الأقل، باستطاعتهم أن يتخلصوا من التقسيم المشروع ويحولوا رؤيتهم للعالم بالتحرر من تلك الحدود المجسدة التي هي المقولات الاجتماعية التي تمكن من إدراك الميدان الاجتماعي.

وهكذا فسيان أن يجد العلم نفسه محشورا داخل الصراع من أجل وضع التصنيف المشروع وفرضه على أن ينكب بصفة عابرة، على معرفة هذا الصراع، أي معرفة الكيفية التي تعمل بها المؤسسات والوظائف التي تقوم بها تلك المؤسسات كالنظام التعليمي والمنظمات الرسمية التي تسهر على عملية الإحصاء الاجتماعي.

إن التفكير على هذا النحو في ميدان الصراع حول التصنيفات_وفي مكانة عالم الاجتماع داخل هذا الميدان_لايحط مطلقا من قيمة العلم ولا يرمي به في مهاوي النسبية. صحيح أن عالم الاجتماع لن يعود، والحالة هذه، ذلك الحكم المنزه او المتفرج المتعالي القادر وحده على أن يعين أين تكمن الحقيقة_ والذي يكون على حق كما يقال عادة_مما يجعل الموضوعية مجرد توزيع عادل لدرجات الصواب والخطأ.. إلا أنه سيكون ذلك الذي يسعى لأن يكشف حقيقة الصراعات التي تدور (من بين ما تدور حوله) حول الحقيقة، فمثلا، عوض أن يحسم الجدال الذي يدور بين من يقول بوجود طبقة أو إقليم أو أمة، وبين من ينكر ذلك، فإنه سيعمل على بلورة المنطق النوعي الذي يتحكم في هذا الصراع وعلى تعيين حظوظ نجاح

مختلف الأطراف بفضل تحليل علاقات القوى والآليات المتحكمة في تطورها.

إن عالم الاجتماع إذن يضع نموذجا صادقا من الصراعات التي تدور لفرض الفهم الصادق عن الواقع، تلك الصراعات التي تساهم في صنع الواقع كما يعطي نفسه للوصف. وهذا هو المنهج الذي يسلكه (جورج دوبي) عندما يسلط أضواء التحليل التاريخي على سلم المراتب الثلاث، وهي منظومة التصنيف التي اعتاد علم التاريخ أن يرى من خلالها المجتمع الاقطاعي، بدل أن يسلم بها كأداة في يد المؤرخ لا تقبل النقاش. وقد كشف (دوبي) أن مبدأ هذا التقسيم، الذي كان في ذات الوقت مدار وحصيلة الصراعات التي كانت تجري بين الجماعات التي تزعم احتكار سلطة التشريع وبين رجال الدين والفرسان، قد ساهم في إنتاج نفس الواقع الذي كان يسمح بفهمه. وبنفس الكيفية فإن ما يقرره عالم الاجتماع، في وقت معين، فيما يتعلق بخصائص وآراء مختلف الطبقات الاجتماعية، وما يستخدمه من معايير للتصنيف والترتيب كي يثبت ما يثبته، إن ذلك أيضا نتيجة لتاريخ الصراعات الرمزية التي دارت حول وجود الطبقات وتحديدها فساهمت مساهمة فعالة في صنع تلك الطبقات، وإن ما آلت إليه الآن تلك الصراعات السابقة يتوقف، في جزء لايستهان به، على التأثير النظري الذي ولدته السوسيولوجيات السابقة وخصوصا تلك التي ساهمت في صنع الطبقة العاملة، والطبقات الأخرى في ذات الوقت، عندما جعلتها تعتقد بوجودها كبروليتاريا ثورية. كلما ازداد العلم الاجتماعي تقدما وانتشارا وذيوعا يكون على علماء الاجتماع أن يأخذوا في حسبانهم أنهم سيلفون العلم الاجتماعي الذي كان في الماضي، مجسدا أكثر فأكثر في موضوع في دراستهم، حالا فيه.

لكن، يكفي أن نذكر الاستخدام الذي توظف به الصراعات السياسية التنبؤ الاجتماعي أو مجرد الإثبات والتقرير، كي ندرك أن عالم الاجتماع، حتى وإن تقيد بالوصف الدقيق، سيتهم دوما بأنه يحث وينهى. وفي العادة، نحن لانتكلم عمليا، عما هو كائن إلا لنقرر ما إذا كان يتم وفقا لطبيعة الأمور أم لا، وما إذا كان عاديا أم لا، مقبولا أم محرما، رحمة أم لعنة. فالأسماء ملغومة بنعوت ضمنية، والأفعال تنطوي على أوصاف صامتة تميل إلى

التأييد والاستنكار، إلى إقرار الوجود والدوام أو إلى الخلع والطعن ونزع الاعتبار. وهكذا فليس من اليسير أن ننتزع الخطاب العلمي من المنطق الذي أريد له أن يتحكم فيه حتى ولو أردنا فحسب أن نأخذ حريتنا في الطعن فيه. فإذا أردنا مثلا أن نصف وصفا علميا العلاقة التي تربط ذوي الفقر الثقافي بالثقافة العالمة، فإن من شأن ذلك أن يفهم كطريقة ماكرة لإبقاء الشعب تحت نير الجهالة، أو على العكس من ذلك، كوسيلة مقنعة لامتداح اللاثقافة وتقويض القيم الثقافية. فما قولك بلأحرى، في الحالات التي قد تبدو فيها محاولات التفسير والتعليل، وهي التي ينحصر فيها مجهود العلم، وسيلة للتبرير ورفع التهمة. فأمام استعباد نظام العمل الحالي، وأمام بؤس مدن الصفيح وعنف مخيمات التعذيب تتخذ عبارة «هكذا هي الأمور» التي ينطق بها هيجل أمام الجبال، شكل تآمر إجرامي. عندما يتعلق الأمر بالميدان الاجتماعي، فلا شيء أكثر تحيزا من إصدار الأحكام النافذة حول الكائن، أي تلك التي تستند إلى سلطة التبيين والإقناع التي يخولها ما اعترف به من قدرة على التنبؤ. لذا فقد تتولد عما يثبته العلم مفعولات سياسية يمكن ألا تكون ما كان العالم ينشده.

ومع ذلك، فإن الذين يعيبون على التحليل الاجتماعي تشاؤمه وتثبيطه للعزائم، عندما يصوغ قوانين إعادة الإنتاج الاجتماعي مثلا، لايكونون أكثر صوابا من أولئك الذين قد يعيبون على (جاليليو) كونه خيب ظن من يحلم بالطيران عندما أقام قانون سقوط الأجسام. إن صياغة قانون اجتماعي، كذلك الذي يقول بأن الرأسمال الثقافي يعود للرأسمال الثقافي، هي التمكين من إقحام ما كان (أ.كونت) يسميه «العوامل المعدلة» لجعلها من بين محددات ما يتنبأ به. وهي عوامل يمكن أن تكفي، مهما كانت قوتها، لجعل الآليات الاجتماعية تعمل لصالح ما نتوخاه. وإذا كانت معرفة الآليات تسمح، كما هوالشأن في ميادين أخرى، بتحديد شروط التحكم فيها ووسائل ذلك التحكم، فإن هذا وحده يبرر رفض النزعة السوسيولوجية التي ترى إلى المحتمل كقدر محتوم، وها هي حركات التحرر دليلا على أن قليلا من الطوباوية، أي من الإنكار السحري للواقع الذي يسمى في مجال آخر إنكارا عصابيا، كفيل بأن يساهم في خلق الشروط السياسية للقضاء العملي على ما تكتفي النزعة الواقعية بوصفه وتقديره. والأهم من ذلك أن المعرفة وحدها تولد تأثيرات تبدو لي وسيلة تحرر، كلما كانت الآليات

التي تثبت تلك المعرفة القوانين المتحكمة فيها، مدينة بقوة فعاليتها إلى الجهل بتلك القوانين، أي كلما تعلق الأمر بأسس العنف الرمزي، وبالفعل فإن هذا النوع من العنف لا يمكن أن يمارس إلا على ذوات عارفة تنطوي أفعال معرفتها، لما فيها من تحيز وتشويه، على اعتراف ضمني بالهيمنة التي يقتضيها الجهل بالأصول الحقيقية للهيمنة. ندرك الآن لماذا لا يعترف للسوسيولوجيا بالطابع العلمي، وخصوصا من لدن أولئك الذين يحتاجون إلى ظلمات الجهالة كي يفرضوا علاقاتهم الرمزية.

لاتكون ضرورة التخلي عن السعي وراء السيادة والسلطان قط بمثل الأهمية التي تكون عليها عندما يتعلق الأمر بالتفكير العلمي في ميدان العلم ذاته، أو في الميدان الثقافي بصفة عامة. فإذا كنا قد ارتأينا ضرورة إعادة التفكير الجذري في سوسيولوجيا المثقفين، فذلك لأنه من الصعب على المثقف، نظرا لخطورة المصالح والأغراض في هذا الميدان، أن ينفلت من المنطق الذي يتحكم في الصراع الذي ينصب فيه كل طرف من نفسه عالم اجتماع يدرس خصومه، وإيديولوجيا يدافع عن نفسه، وذلك وفقا لقوانين العماء والتبصر التي تتحكم في الصراعات الاجتماعية التي تدور حول الحقيقة. ومع ذلك فشريطة أن يدرك المثقف الأمور على ما هي عليه، بما يطبعها من إيقاعات وما ينتظمها من قواعد، وما يتولد فيها من أغراض ومطامع وما يحقق من مصالح، كي يتمكن، في ذات الوقت، من التحرر منها عن طريق المسافة التي يخلقها الفهم النظري، ومن أن يكشف نفسه غارقا فيها، محتلا موقعا معينا، لاعبا أدوارا خاصة مدافعا عن أغراض بعينها. وهكذا فإن الموضوعية، مهما كانت ادعاءاتها العلمية، ستظل جزئية فرعية، وبالتالي خاطئة، إن هي بقيت جاهلة أو متجاهلة وجهة النظر التي تنطلق منها، أي إن لم تأخذ المجموع كله بعين الاعتبار. فمثل هذه الرؤية التي تنظر إلى المجموع كمجال لمواقف موضوعية يتحكم من بين عوامل أخرى، في النظرة التي ينظر بها كل محتل لموقع وموقف معين للمواقف الأخرى ولمحتليها. إن مثل هذه الرؤية ستمكننا من النظرة الموضوعية العلمية لمجموع المواقف الموضوعية القاصرة التي يتخذها الأعضاء أثناء صراعهم، كما ستسمح لنا بإدراكهم على ما هم عليه من استراتيجيات رمزية تسعى لأن تفرض الحقيقة الجزئية لجماعة معينة كما لو كانت حقيقة العلاقات الموضوعية بين مختلف الجماعات. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الرؤية

ستمكننا من أن ندرك أن الخصوم المتآمرين، عندما يتجاهلون اللعبة التي جعلتهم يتنافسون يخفون الأساس ويغفلون الجوهر وأعني المصالح التي يجنونها من دخولهم في تلك اللعبة والتواطؤ الموضوعي الذي ينتج عن ذلك.

بدهي أننا لا ينبغي أن ننتظر من الفكر الذي يرسم الحدود والنهايات أن يفضي بنا إلى فكر لا يعرف الحدود ولا يقف عند نهاية، وإلا سيكون ذلك بعثا لوهم (مانهايم) بوجود «فئة مثقفة لاتشدها روابط ولا تربطها جذور»، وهو حلم بقفز وطيران اجتماعي يشكل البديل التاريخي لمطمح المعرفة المطلقة، ومع ذلك فإن كل مكتسب تحققه سوسيولوجيا العلم من شأنه أن يدعم علم السوسيولوجيا وذلك بالعمل على معرفة المحددات الاجتماعية للفكر السوسيولوجي، وإذكاء روح النقد الذي يمكن أن يوجهه كل واحد لتأثير تلك المحددات على ممارسته هو وممارسة خصومه. إن العلم يزداد قوة كلما زاد النقد العلمي صرامة، أي كلما ازدهرت الصبغة العلمية للأدوات التي هي في متناول المثقف، وسادت ضرورة استخدام أسلحة العلم وأدواته وحدها دون الأدوات الأخرى. وفعلا فإن الميدان العلمي هو أيضا ميدان صراع كباقي الميادين الأخرى، إلا أنه يتميز بكون المواقف الانتقادية التي تبعث عليها المنافسة لا تجد تحقيقها إلا إذا استطاعت أن توظف مجموع ما تراكم من ثروات علمية. فكلما تقدم العلم، أي كلما ازدادت مكتسباته الجماعية أهمية، فإن الخوض في الصراع العلمي يفترض التوفر على رأسمال علمي أغنى وأهم. يتمخض عن ذلك أن الثروات العلمية لا تظهر عند أفقر الناس، بل عند أغناهم علما. تسمح لنا هذه القوانين البسيطة بأن نفهم كيف يمكن لبعض المنتوجات الاجتماعية التاريخية، أي لبعض المنتوجات التي تتمتع بنوع من الاستقلال النسبي عن الشروط الاجتماعية لإنتاجها، أن تنبثق عن شروط تاريخية لبنية اجتماعية معينة، أي عن مجال اجتماعي مثل مجال الفزياء أو البيولوجيا اليوم. وبعبارة أخرى فبإمكان علم الاجتماع أن يفسر لنا التقدم المتناقض لعقل ينتمي بكامله إلى التاريخ دون أن يرتد إلى التاريخ وحده: إذا كانت هناك حقيقة فهي أن الحقيقة ذاتها مدار الصراعات. بيد أن هذا الصراع لا يمكن أن يفضي إلى الحقيقة إلا عندما يخضع لمنطق بمقتضاه لا ننتصر على خصومنا إلا إذا استعملنا ضدهم أسلحة العلم مساهمين بذلك في العمل على تقدم الحقيقة العلمية.

يصدق هذا المنطق كذلك على السوسيولوجيا: فالظاهر أنه يكفي أن نطلب من جميع المساهمين والمدعين التمكن من مكتسبات هذه الدراسة_ وهي مكتسبات هائلة_ كي نقضي على بعض الممارسات التي تسيء لمهنة علم الاجتماع. ولكن من الذي في صالحه، في الميدان الاجتماعي، قيام علم مستقل بالميدان الاجتماعي؟ على كل حال فليس أولئك المعدمين علميا: فبما أنهم يميلون إلى أن يلتمسوا ارتباطهم مع القوى الخارجية، والمساندة أو الثأر من الضغوط والمراقبات التي تتولد عن المنافسة الداخلية، فباستطاعتهم أن يكتفوا بالفضح السياسي ويستعيضوا به عن النقد العلمي؛ ولكن ليس أيضا أولئك الذين يتمتعون بسلطان دنيوي أو ديني. إذ أن علم الاجتماع إذا قام بالفعل في استقلاله الذاتي لن يكون إلا أكبر منافسيهم. خصوصا إذا تخلى ذلك العلم عن طموحه بأن يسن القوانين ويشرع، واقتصر على نفوذ سلبي واكتفى بالنقد، وبنقده الذاتي، وبالتالي بنقد هفوات العلم وجميع أشكال استغلال النفوذ التي تتم باسم العلم.

ندرك الآن لماذا ظل قيام السوسيولوجيا كدراسة علمية دوما مهددا. فهي تنطوي على ضعف جوهري ينتج عن إمكان خداع المقتضيات العلمية عن طريق السياسة، مما يجعلها تنتظر من السلطات التي تعول عليها نفس ما تتوقعه من شرور من السلطات التي تود اختفاءها. إن الطلبات الاجتماعية تصاحب دوما بضغوط وإيعازات وإغراءات، وأفضل خدمة يمكن أن نسديها للسوسيولوجيا هي ألا نطلب منها أي شيء. لاحظ (بول فاين) : «إن بإمكاننا أن نتعرف من بعيد على عظام المهتمين بالعصور القديمة من خلال بعض الصفحات التي لا يكتبونها» فما القول في علماء الاجتماع الذين يجرون، دون انقطاع، إلى حدود علمهم؟ ليس من السهل أن نرفض ما يدره علينا التنبؤ اليومي من فضل فوري_ خصوصا وأن الصمت، الذي لا يأبه له، يترك المجال للفراغ الطنان الذي يملأه العلم الكاذب. وهكذا فإن بعضهم قد أبى أن يتخلى عن مطامح الفلسفة الاجتماعية وإغراءات المحاولات العلمية البسيطة المنتشرة والتي لا تعدم جوابا في أي وقت، ويمكن أن يمضي حياته كلها كي يتخذ موقعه في ميادين لا يملك العلم اليوم فيها ما يمكنه من النجاح. هذا في حين أن آخرين على العكس من ذلك

يجدون في هذه المبالغات معذرة لهم في أن يهجروا ميدان الدراسه ويتخلوا عنه. وهذا هو الموقف الذي يترتب غالبا عن الحرص الشديد على الدقة الوصفية.

لا يمكن لعلم الاجتماع أن يقوم إلا إذا رفض الطلب الاجتماعي الذي يلتمس وسائل لإضفاء المشروعية أو أدوات للتحريض. وعالم الاجتماع، ليست له مهمة يسخر لها ولا غاية انتدب من أجلها، اللهم تلك التي يفرضها عليه منطق بحثه. وأولئك الذين يدفعهم التطاول إلى أن يشعروا بأن من حقهم، أو من واجبهم، أن يتكلموا دفاعا عن الشعب، أي لصالحه، ولكن أيضا في محله وباسمه، حتى ولو أرادوا كما حدث لي أنا، أن يستنكزوا النزعات العنصرية ويفضحوا النزعة الشعبوية عند من يتكلمون عن الشعب، في الواقع، دفاعا عن أنفسهم، أو على الأقل يتكلمون عن أنفسهم، ساعين في أحسن الظروف (مثلما هو الأمر بالنسبة لميشلي) إلى التخفيف من حدة الألم الذي تولده القطيعة الاجتماعية بأن يجعلوا من أنفسهم شعبا على مستوى الخيال. ولكن علي أن أفتح هنا قوسا لأقول بأن عالم الاجتماع، عندما يطلب منا أن نربط أكثر الأعمال والأقوال «طهارة» وأعني أقوال العالم والفنان والمناضل، بالظروف الاجتماعية التي عملت على إنتاجها، وبالمصالح الخاصة لمنتجها، فإنه لا يحث على التشبث بمواقف الاختزال والهدم التي تخفف من حدة المرارة؛ إنه يرمي فحسب إلى توفير الوسائل التي تنزع عن عنف الحقد الاجتماعي وشدته كل شعور بالعصمة، ابتداء من ذلك الذي يتولد عن تحويل رغبة الانتقام الاجتماعي إلى مطالبة بمساواة يستعاض بها عن تلك الرغبة.

عن طريق عالم الاجتماع، ذلك العنصر التاريخي الذي يتخذ، تاريخيا، موقعا بعينه، وذلك العضو الاجتماعي الذي يحتل، اجتماعيا، مكانا محددا، فإن التاريخ، أي المجتمع الذي يجد فيه التاريخ امتداده، يرتد لحظة نحو ذاته ويفكر فيها، وبفضله يستطيع كل أعضاء المجتمع أن يعرفوا، معرفة أفضل ما يعيشونه من أحوال وما يقومون به من أعمال. ولكن هذه المهمة هي أبعد المهمات التي يرغب في إسنادها إلى عالم الاجتماع أولئك الذين يتواطؤون مع الجهالة والإنكار ورفض المعرفة، والذين هم على استعداد لأن يعترفوا بالقيمة العلمية لكل أشكال الخطاب التي لا تتحدث عن الميدان الاجتماعي أو التي تتحدث عنه دون أن تفعل.

وهذا المطلب السلبي لايكون في حاجة لأن يعبر عن نفسه بوضع رقابة مستعجلة. وبالفعل فبما أن العلم المضبوط يفترض قطيعة مع البداهات، يكفي أن نترك الفكر العادي يعمل عمله وندع ميولات الفطنة البرجوازية تنكشف كي نلحظ تدفق المحاولات السوسيولوجية الادعائية وانتشار المعرفة المتلكئة للعلم الرسمي.

إن جانبا عظيما مما يعمل عالم الاجتماع على اكتشافه ليس خفيا بنفس المعنى الذي تكون عليه الموضوعات التي تسعى العلوم الطبيعية إلى كشفها. فكثير من الوقائع أو العلاقات التي يكشف عنها لا تكون لا مرئية، أو أنها تكون كذلك ولكن فقط من حيث هي «تبهر الأعين»: مثال «الرسالة المسروقة» الذي يورده (لاكان): يخطر ببالي مثال العلاقة الإحصائية التي تربط الممارسات الثقافية بالتربية الملقاة. إن العمل اللازم لإظهار الحقيقة، ولإقناع الناس بالاعتراف بها، يصطدم بآليات الدفاع الجماعية التي ترمي تحقيق إنكار حقيقي بالمعنى الفرويدي للكلمة. وبما أن رفض الاعتراف بواقع الصدمة يتم وفق المصالح المدافع عنها، فإننا ندرك سبب العنف الشديد الذي يطبع المقاومات التي تثيرها، عند الذين يحتكرون الرأسمال الثقافي، التحليلات التي تكشف عن شروط إنتاج الثقافة وإعادة إنتاجها: فهذه التحليلات لا تكشف عند أناس تعودوا أن يفكروا في أنفسهم من منظور التفرد والفطرة إلا عما هو متداول ومكتسب. وفي هذه الحالة تجد قولة (كنط) بأن معرفة الذات «سقوط في مهاوي جهنم» مصداقيتها. إن رجال الثقافة، مثلهم مثل النفوس التي يكون عليها في أسطورة (إيرا) أن تجرع من ماء نهر (اميليس) الذي يحمل معه النسيان، قبل أن تعود إلى الأرض كي تحيا الحياة التي اختارتها هي، لا يجدون أكثر متعهم الثقافية صفاء إلا في نسيان التكوين والنشأة، ذلك النسيان الذي يسمح لهم بأن يحيوا ثقافتهم كهبة من هبات الطبيعة. وبهذا المنظور الذي يعرفه التحليل النفسي أحسن المعرفة، فهم لن يهابوا الوقوع في التناقض كي يدافعوا عن الخطأ الحيوي الذي يبرر وجودهم ويحفظوا وحدة هوية تقوم على تصالح الأضداد: فباستطاعتهم أن يستخدموا مغالطة القدر التي يتحدث عنها فرويد فيعيبوا على الموضوعية العلمية تناقصها ووضوحها في ذات الوقت، وبالتالي عدم جدواها وسخافتها.

من حق خصوم السوسيولوجيا أن يتساءلوا عما إذا كان ينبغي قيام فعالية تنفي إنكارا جماعيا، ولكن لا شيء يخول لهم أن ينفوا عنها طابعها العلمي. صحيح أن لا وجود لمطلب اجتماعي يلتمس معرفة كلية عن الميدان الاجتماعي.

وبإمكان الاستقلال الذاتي النسبي لحقل الإنتاج العلمي والمصالح الخاصة التي تتولد داخله أن تسمح وحدها، بل وتعمل على وجود عرض للمنتوجات العلمية الانتقادية التي تسبق أي شكل من أشكال الطلب دفاعا عن العلم، أي عن عصر الأنوار ومحو الظلمات. يمكن أن نقتصر على إيراد نص لديكارت طالما ساقه (مارسيال غيرولت) : «لا أسمح مطلقا بأن يسعى المرء نحو الخطأ فيلجأ إلى أوهام الخيال لذا لما ارتأيت أن معرفة الحقيقة ترقى بنا إلى أقصى الكمالات، حتى ولو كانت في غير صالحنا، تبين لي أن من الأفضل أن نكون أقل مرحا وأكثر معرفة». إن السوسيولوجيا تفضح الانخداع الذي يرعاه الجميع ويشجع عليه، فيشكل، في كل مجتمع، أساسا لأكثر القيم قداسة، ودعامة للوجود الاجتماعي بكامله. وهي تعلمنا مع (مارسيل موس) «بأن المجتمع يخدع نفسه على الدوام» وهذا يدل على أن العلم الذي يدرس المجتمعات التي تسير نحو الشيخوخة يمكن أن يساهم على الأقل في أن يجعلنا، أقل ما يمكن، سادة على الطبيعة الاجتماعية ومتملكين لها، وذلك بأن يعمل على تقدم معرفتنا ووعينا بالآليات المتحكمة في جميع أشكال الفيتيشية : أشير بطبيعة الحال إلى ما يسميه (ريمون آرون) الذي طالما مثل هذا التعليم، «الدين القديم» وأقصد عبادة الدولة، التي هي عبادة للدولة بأعيادها الوطنية وحفلاتها المدنية وأساطيرها القومية القادرة على أن تخلق على الدوام الازدراء أو العنف العنصري وتبررهما. وهذا ليس وقفا على الدولة الاستبدادية وحدها، ولكنني أقصد كذلك عبادة الفن والعلم اللذين باستطاعتهما، كأوثان يستعاض بها، أن يساهما في إضفاء المشروعية على نظام اجتماعي قائم في جزء منه على توزيع لا متكافيء للرأسمال الثقافي. وعلى كل حال فبإمكاننا على الأقل أن نتوخى من علم الاجتماع أن يستبعد إغراء السحر، شيطان الجهالة الجاهلة بنفسها الذي يظهر في ميدان العلاقة الاجتماعية بعد أن أقصي من ميدان العلاقة الطبيعية. إن الواقع لا يرحم الإرادة الطيبة العمياء أو النزعة الإرادية الطوباوية وها هو المآل المأساوي، الذي آلت إليه جميع المحاولات السياسية التي استندت إلى علم

اجتماعي فضفاض، شاهد على المطمح السحري الذي ينشد تحويل الميدان الاجتماعي دون معرفة بدواليبه، يكون عرضة لأن يستبدل «العنف العاطل» للآليات التي قضى عليها بعنف أقوى وأكثر شرا في بعض الأحيان.

السوسيولوجيا علم يتميز بالصعوبة الخاصة التي تحول بينه وبين أن يصير علما مثل العلوم الأخرى. ومرد ذلك أن رفض المعرفة وتوهم معرفة فطرية يتواجدان فيه جنبا إلى جنب، بدل أن يتعارضا، سواء عند الباحثين أو عند المطبقين. ووحده الموقف الانتقادي الدقيق يستطيع أن يقضي على اليقينيات التي تتسرب إلى الخطاب العلمي عبر المسبقات التي تسكن اللغة والقوالب الجاهزة الكامنة في الخطاب اليومي المتداول حول المسائل الاجتماعية، أي، بتعبير وجيز، عبر ضباب الكلمات التي تفصل الباحث على الدوام عن الميدان الاجتماعي. إن اللغة عموما تعبر عن المتحول. فعندما نقول مثلا عن أحدهم إنه يملك النفوذ والسلطان، وعندما نتساءل من بيده اليوم السلطة؟ فإن هذا لايعني التفكير في السلطة كجوهر، كشيء يمتلكه البعض ويحتكرونه ويولونه، كما يدل أننا نطلب من العلم أن يعين لنا «من يحكم» (وهذا عنوان كتاب معروف في علم السياسة)، ومن يبت في الأمور. وإننا إذ نفترض بأن السلطة من حيث هي جوهر، موجود في جهة من الجهات، نتساءل ما إذا كانت تنزل من فوق كما يسلم بادىء الرأي، أو أنها، كما يرى موقف مخالف ينبذ الرأي السائد، تنبع من أسفل، جهة المقهورين. والوهمان معا التشييئي والتشخيصي بعيدان عن أن يتعارضا، فإنهما يسكنان جنبا إلى جنب، لن نأتي على حصر المشاكل الموهومة التي تنتج عن المقابلة بين الفرد_ الشخص والحياة الباطنية والتفرد، وبين المجتمع_ الشيء والحياة الخارجية : والجدال الأخلاقي_ السياسي الذي يدور بين من يدعون القيمة المطلقة للفرد والفردي والفردانية وبين من يعطون الأسبقية للمجتمع والمجتمعي والاشتراكية، يشكل خلفية للجدال النظري، الذي ما فتيء يقوم، بين النزعة الاسمية التي ترد الوقائع الاجتماعية والجماعات والمؤسسات إلى كائنات نظرية لا تحيل إلى واقع موضوعي، وبين نزعة واقعية جوهرية تشييء المجردات.

وإن رسوخ تعارضات الفكر العادي، تلك التعارضات التي تعضدها قوة التعارضات

بين الجماعات التي تعبر عن نفسها من خلال ذلك الفكر، إن ذلك الرسوخ هو الذي يستطيع وحده أن يفسر الصعوبة الكبرى التي يواجهها العمل اللازم لقهر التناقضات التي من شأنها أن تقضي على العلم. وهذا العمل ينبغي أن يستأنف بلا هوادة ضد النكوص الجماعي نحو أنماط من التفكير هي أكثر ذيوعا وانتشارا لما تلقاه من المجتمع من تقبل وتشجيع. فمن السهل أن نعامل الوقائع الاجتماعية كأشياء أو كأشخاص عوضا أن نعاملها كعلاقات. وهكذا فإن القطيعتين الحاسمتين اللتين أحدثهما مع الفلسفة التلقائية للتاريخ ومع الرؤية الشائعة للميدان الاجتماعي، كل من (فرناند بروديل) بتحليله للظواهر التاريخية الطويلة الأمد، و(كلود ليفي-ستروس) بتطبيقه الفكر البنيوي على موضوعات مستعصية، مثل أنظمة القرابة والمنظومات الرمزية، قد أديا إلى جدالات عقيمة حول علاقات الفرد بالبنية، والأهم من ذلك أن هيمنة الاختيارات الثنائية العتيقة قد أدت إلى استبعاد كل ما كان يدرسه التاريخ بطرقه التقليدية ورميه داخل العرضي والجائز بعيدا عن المجال العلمي عوضا عن محاولة تجاوز التعارض بين التاريخ الحدثي وتاريخ البنيات التحتية وبين الماكرو سوسيولوجيا والميكروسوسيولوجيا. إذا ما أردنا ألا ندع واقع الممارسات عرضة للصدفة والغموض، علينا أن نبحث بفضل تاريخ بنيوي للفضاءات الاجتماعية حيث تتبع المواقف التي تخلق «عظام الرجال»، أي في حقل السلطة وفي الحقل الفني والثقافي أو الحقل العلمي، نبحث عن وسيلة لملء الهوة التي تفصل الحركات البطيئة اللامحسوسة للبنية الاقتصادية أو الديمغرافية عن تحركات السطح التي تسجلها المتابعة اليومية للأحداث السياسية والأدبية أو الفنية.

إن أصل الفعالية التاريخية، سواء أكانت فنية أم علمية أم سياسية أو كانت فعالية العامل أو الموظف، البسيط ليس ذاتا تواجه المجتمع كشيء خارج عنه. وهو لا يقوم لا في الوعي ولا في الأشياء، وإنما في العلاقة التي تربط حالتين من أحوال المجتمع، أي بين التاريخ الذي يسكن الأشياء في صورة ذلك النظام القار للاستعدادات والمواقف الذي أسميه (هابيتوس). فالجسم يوجد داخل الميدان الاجتماعي، إلا أن الميدان الاجتماعي يكون أيضا حالا في الجسم، وإن حلول المجتمعي في الجسم الذي يحققه التعلم والترويض هو أساس الحضور في الميدان الاجتماعي، ذلك الحضور الذي تنظر إليه التجربة العادية والفعالية الناجحة كأمر

عادي مفروغ منه.

وإن تحليلا حقيقيا لحالة بعينها، ولكنه قد يتطلب عرضا شديد الطول، وهو الكفيل وحده بأن يوضح القطيعة الحاسمة مع الرؤية العادية للميدان الاجتماعي، تلك القطيعة التي تتعين بالتخلي عن العلاقة التلقائية بين الفرد والمجتمع وتعويضها بالعلاقة المنسوجة بين هذين النمطين من الوجود الاجتماعي أي الهابيتوس habitus والمجال، بين التاريخ- الجسم والتاريخ- الشيء. لكي يكون كلامنا مقنعا تمام الإقناع ولكي ننسج وفق ترابط منطقي تسلسل العلاقات التي تربط موني Monet ودوكا Degas وبيسارو Pissarro أو بين لينين وترتسكي وستالين وبوخارين، أو أيضا بين سارتر وميرلوبونتي و كامو، ربما ينبغي أن نكون على علم كاف بهاتين السلسلتين من العلل المستقلتين فيما بينهما جزئيا، وهما: من جهة الشروط الاجتماعية لإنتاج مثل هؤلاء الأشخاص، أو بتعبير أدق استعداداتهم الدائمة، ومن جهة أخرى المنطق النوعي الذي يتحكم في كل مجال من مجالات التنافس التي يوظفون فيها هذه الاستعدادات، أي في المجال الفني والمجال السياسي والمجال الثقافي، دون أن ننسى بطبيعة الحال، الضغوط الظرفية أو البنيوية التي تؤثر على هذه الفضاءات التي تتمتع باستقلالها النسبي.

إذا ما أدركنا كل عالم من هذه العوالم الجزئية وفكرنا فيه كمجال، فإننا سنمكن أنفسنا من وسيلة الدخول في أدق تفاصيل تلك المجالات في تفردها التاريخي، على غرار أدق المؤرخين وأكثرهم رهافة، عاملين في ذات الوقت، على بنائها وإنشائها بحيث نرى فيها «حالة خاصة من الممكن» على حد تعبير باشلار، أو شكلا، من بين أشكال أخرى لبنية من العلاقات. وهذا يتطلب منا، هنا أيضا، أن ننتبه للعلاقات المحددة، التي غالبا ما تكون مختفية لا تتجلى للوهلة الأولى، والتي تربط الوقائع التي تدرك مباشرة كالأشخاص الأفراد الذين يسمون بأسمائهم، أو الأشخاص المعنويين الذين يسمون ويوجدون في ذات الوقت عن طريق الإشارة التي تحددهم كأشخاص يعترف بها القانون. وهكذا فباستطاعتنا أن نفهم جدالا يدور في زمان ومكان بعينهما، بين ناقد طلائعي وأستاذ متضلع في الآداب، كصورة خاصة يشكل

التعارض الوسطوي بين auctor وlector، أو التعارض بين النبي والقسيس تجليات أخرى لها. و قراءة الجرائد اليومية، إذا ما خضعت لتوجيه يسمح بتكوين المعطى لمقارنته وتعميمه، يمكن بدورها أن تصبح عملا علميا : كان (بوانكاري) يعرف الرياضيات على أنها «فن إطلاق نفس الاسم على أشياء مختلفة»، وبالمثل فإن السوسيولوجيا، وأستسمح الرياضيين على التجرؤ على هذه المقارنة، هي فن التفكير في أشياء تظهر مختلفة فيما بينها من حيث إنها متشابهة في بنيتها وكيفية عملها، ثم نقل ما أثبت بصدد موضوع أنشئ ولم يأخذ في تلقائيته، كالمجال الديني مثلا وتعميمه على مجموعة من الموضوعات الجديدة كالمجال الفني والمجال السياسي وهكذا. هذا النوع من الاستقراء النظري الذي يسمح بتعميم يقوم على افتراض الثبات الصوري ضمن التنوع المادي، لا علاقة له بالاستقراء أو الحدس اللذين يقومان على التجربة الاختبارية التي نخلطه بها في بعض الأحيان. إن السوسيولوجيا، مثلها مثل باقي العلوم الأخرى التي «تزداد تركيزا كلما ازدادت سعة وامتدادا» على حد تعبير لايبنتز، وبفضل اعتماد المنهج المقارن الذي يكون هنا أشد ما يكون فعالية، تستطيع أن تدرك عددا من الموضوعات يزداد كثرة بواسطة عدد من المفهومات والفروض النظرية يتزايد قلة ونقصانا.

إن اعتماد فكرة المجال تستدعي قلبا تاما للرؤية العادية للميدان الاجتماعي، تلك الرؤية التي تكتفي بالأمور المرئية وحدها : كالفرد الذي يربطنا به نوع من المصلحة الإيديولوجية الأساسية، أو الجماعة التي لا تحدد إلا ظاهريا عن طريق العلاقات التي تربط الأفراد كما تتم بالفعل، وفي الواقع، كما أن نظرية الجاذبية عند نيوتن لم تتكون إلا بانفصالها عن الواقعية الديكارتية التي كانت تأبى الاعتراف بأي نوع آخر من الفعل الفزيائي. عدا الصدمة والاتصال المباشر، فإن مفهوم المجال يفترض قطيعة مع التمثل الواقعي الذي يدعو إلى إرجاع تأثير فعل الوسط إلى تأثير العمل المباشر الذي يتم عن طريق تبادل الفعل، هذا في حين أن بنية العلاقات التي تشكل فضاء المجال هي التي تتحكم في الصورة التي يمكن لعلاقات التفاعل الظاهرية أن تتخذها، بل وفي محتوى الخبرة التي يمكن أن تكون لدى الأعضاء بصددها. إن أخذ فضاء العلاقات الذي يتحرك فيه الأعضاء بعين الاعتبار، يقتضي الانفصال النهائي عن فلسفة التاريخ التي يتضمنها الاستعمال العادي للغة العادية، أو التي

تفترضها عادات التفكير التي تصاحب الجدالات السياسية حيث يكون من الضروري العثور على المسؤول عن الأعمال، خيرها وشرها. ولن نأتي على حصر الأخطاء والتضليلات والتوهيمات التي تنشأ عن كون الألفاظ التي تطلق على المؤسسات والجماعات مثل الدولة، والبورجوازية، وأرباب العمل، والكنيسة، والأسرة والمدرسة، يمكن أن تكون موضوعا في قضايا من نوع «الدولة تقرر» «المدرسة تطرد» وبالتالي فاعلا تاريخيا وذاتا تاريخية قادرة على رسم أهدافها الخاصة وتعيين مراميها وتحقيقها. وهكذا تصبح أعمال لم يرسم أهدافها ولم يخطط مراميها أي كان، ومن غير أن تكون بالرغم من ذلك عمياء عشوائية، تصبح منتظمة تتحكم فيها نية لم تعد نية خالق يتصور كشخص، ولكنها نية جماعية أو مؤسسة تعمل كعلة غائية قادرة على تبرير كل شيء وبأقل جهد دون أن تفسر شيئا. والحال أن باستطاعتنا أن نبين، معتمدين في ذلك على التحليل الشهير الذي قام به نربرت إلياس Norbert Elias أن هذه الرؤية اللاهوتية_ السياسية لا تصدق حتى على الحالة التي يظهر أنها تليق بالأولى، وأعني حالة دولة الحكم الملكي المطلق التي تجسد بأقصى درجة بالنسبة للملك ذاته _«أنا الدولة»_ مظاهر «الجهاز» : يعمل مجتمع البلاط كمجال مغناطيسي ينجذب إليه من بيده السلطة ذاته، هذا في الوقت الذي تسمح له فيه الوضعية التي يمتاز بها، التوفر على أكبر نصيب من الطاقة التي يولدها توازن القوى. وإن مبدأ الحركة الدائبة الذي يعطي للمجال حركته لا يمثل في أي محرك أول لا يتحرك (وهوهنا الملك_ الشمس) بل في التوترات التي تتولد عن البنية. التي تكون المجال (التباين بين مراتب الأمراء والدولة والماركيزات..) فتسعى إلى إعادة إنتاج هذه البنية، إنه يكمن في مجموع الأفعال وردود الأفعال التي تصدر عن الأعضاء الذين لا يملكون إلا أن يتصارعوا للحفاظ على وضعيتهم داخل المجال أو تحسين تلك الوضعية. هذا إن لم يقض بعضهم على الأخر ويقصيه من المجال. وبهذا فهم يساهمون في فرض الضغوط على الأعضاء الآخرين، تلك الضغوط التي تنشأ عن التصارع بينهم والتي غالبا ما لا تحتمل ونظرا لما يتمتع به الملك من مكانة داخل المجال المغناطيسي الذي يشكل هو شمسه، فإنه لايكون في حاجة إلى أن يريد، ولا أن يفكر في المنظومة بما هي كذلك، كي يجني منافع عالم ينتظم بحيث يعود له النفع هو على الدوام. وبصفة أعم فإن المسيطرين في المجال الثقافي أو المجال الديني، كما هو الشأن في مجال السلعة، غالبا ما يكونون، على عكس ما يوهمنا به الوهم اللاهوتي، الذي يقول

بمحرك أول، هم المعبرين عن القوة المحايثة للمجال أكثر مما يبدعون تلك القوى ويسيرونها.

كان في إمكاني أن أتناول مثال سيرك القسطنطينية كما يعرضه جيلبر داجرون Gilbert Dagron في تحليله الذي أصبح الآن معروفا. فليس من قبيل الصدفة ان يمثل هذا النموذج التصويري للمجال السياسي على شكل فضاء لعب يؤسس اجتماعيا فيحول الشعب المجتمع إلى جمعية شعبية بإمكانها أن تعارض مشروعية الإمبراطور أو أن تؤيدها من خلال احتفال طقوسي، هذا الفضاء المؤسساتي، حيث يحتل كل الأعضاء المجتمعين مكانهم ابتداء من الإمبراطور الذي يأخذ وضع الحكم، إلى مجلس الشيوخ والموظفين السامين والشعب بمختلف فئاته، هو الذي يولد الخصائص التي يتصف بها من يحتلونه، كما ينتج علاقات التنافس والصراع التي تواجه فيما بينهم : داخل هذا المجال المنغلق يتواجه المعسكران : معسكر الخضر مع معسكر الزرق، وذلك وفق منطق يمزج بين التنافس الرياضي والسياسي معا. وإن الاستقلال الذاتي لهذا الشكل الاجتماعي يتجلى في كونه «يعبر عن نفسه في مختلف أشكال الصراع» مبسطا كل جهد يحاول أن يوجد لتلك الصراعات أساسا اجتماعيا أو سياسيا محددا قارا.

كما يتضح من مثال هذه اللعبة الاجتماعية النموذجية، ليست السوسيولوجيا مطلقا فصلا من فصول علم الميكانيكا، وإن كانت المجالات الاجتماعية هي أيضا مجالات قوى إلا أنها مجالات الصراع من أجل تحويل مجالات القوى تلك والحفاظ عليها، وإن العلاقة العملية أو الفكرية التي تربط مع الحركة الاجتماعية تشكل جزءا لا يتجزأ من كل الحركة، بل إنها يمكن أن تكون سببا في تحويلها. وإن أكثر المجالات الاجتماعية تنوعا كمجال البلاط، أو الأحزاب السياسية، أو مجال المؤسسات الاقتصادية أو المجال الجامعي، لا تعمل إلا إذا وجد أعضاء يستثمرون فيها أنفسهم ويوظفونها ويساهمون فيها بثرواتهم ويتابعون مداراتها وحركاتها، عاملين بذلك وعن طريق صراعاتهم وتنافسهم على الحفاظ على بنيتها أو على تحويلها في بعض الأحيان.

بما أنه لا مندوحة لنا عن الدخول في غمار إحدى الحركات الاجتماعية التي

توفرها لنا مختلف المجالات، فلا يسعنا مطلقا أن نتساءل لماذا يوجد العمل والممارسة بدل لا شيء، الأمر الذي لا يبدو بديهيا، اللهم إن فرضنا أن هناك ميلا طبيعيا نحو الممارسة والعمل. يعلم الجميع، عن طريق التجربة العادية، أن ما يحرك الموظف السامي ويدفعه قد لا يبعث لدى الباحث أدنى إحساس، وأن ما يصرفه الفنان يظل في أعين رجل الأبناك ضمن الأمور اللاَمعقولة، وهذا يعني أن المجال لا يمكن أن يعمل إلا إذا وجد أفراد مهيؤون اجتماعيا كي يعملوا فيه كأعضاء مسؤولين، وكي يغامروا بأموالهم ووقتهم وأحيانا بشرفهم وحياتهم لمتابعة جميع تحولاته وجني ثمراته التي قد تبدو من وجهة نظر أخرى سخيفة لا قيمة لها. وهذا أمر وارد ما دامت تلك الثمرات تستند إلى علاقة التضافر الوجودي بين الهبيتوس habitus والمجال الذي لا يكون سبب المشاركة فيه اللعبة الاجتماعية.

ضمن العلاقة بين الحركات الاجتماعية وبين معانيها تتولد القيم، تلك القيم التي لا يكون لها وجود خارج هذه العلاقة ، ولكنها تفرض نفسها بالرغم من ذلك داخلها بضرورة ووضوح مطلقين. هذا الشكل الأصلي للفتشية يوجد في أساس كل عمل وممارسة. والمحرك، أو ما يطلق عليه في بعض الأحيان الدافع نحو العمل، لا يكمن في الهدف المادي أو الغاية الرمزية للعمل كما تعتقد النزعة الغائية الساذجة، ولا في الضغوط والإكراهات التي يفرضها المجال كما تريد النظرة الميكانيكية. إنه يوجد في العلاقة التي تربط الهابيتوس habitus بالمجال، والتي تجعل الأول يساهم في تحديد ما يحدده. لاوجود للمقدس إلاعند من يحس به والذي لا يلاقيه مع ذلك إلا في تعاليه المطلق. وهذا يصدق على جميع أنواع القيم، إن الـ Illusio بمعنى المساهمة في اللغة والدخول فيها لا يصبح illusion بمعنى الخداع والوهم سواء في المعنى الباسكالي للهو أو في المعنى السارتري للإيمان الكاذب، إلا إذا واجهنا اللعبة من خارج، واتخذنا وجهة نظر المتفرج المحايد الذي لا يساهم بشيء ولا يراهن على شيء. وإن موقف هذا الغريب الذي يجهل أنه كذلك يدفعه إلى أن يجهل أيضا أن المساهمات والمراهنات أوهام تقوم على أسس متينة. وبالفعل فإن الميدان الاجتماعي، عن طريق ما يقدمه من حركات اجتماعية، يوفر للأعضاء المساهمين فيها أمورا أخرى غير ما يبدو أن عملهم يدور عليه، وغايات أخرى غير تلك التي يبدو أنه يسعى نحوها. وعملية الصيد هنا لا تقل قيمة، بل تزيد على ما تجنيه من ثمرات وما تناله من فريسة. وثمرات العمل لا تنحصر في المرامي الظاهرة التي يسعى

إلى تحقيقها مثل الأجرة والثمن والجزاء والغنيمة والمنصب والوظيفة، تلك الأمور التي تعني اكتساب ميزة وفضيلة وإثبات الذات كعضو فاعل، مشارك في اللعبة، منشغل، يسكن الميدان الاجتماعي الذي يسكنه العالم، ويرتمي نحو غايات وأهداف تسند إليه، موضوعيا وبالتالي ذاتيا، مهمة اجتماعية.

إن الوظائف الاجتماعية أوهام اجتماعية وإن طقوس المؤسسة هي التي تجعل ممن تعترف له بالدخول في المؤسسة ملكا أو فارسا أو قسا أو أستاذا، فترسم له صورته الاجتماعية، وتشكل التمثل الذي ينبغي أن يتركه كشخص معنوي أي كمكلف من لدن جماعة ناطق باسمها. ولكنها تفعل ذلك أيضا بمعنى آخر، فهي إذ تفرض عليه اسما أو منصبا يحدده أو يعينه ويشكله، ترغمه ان يصبح ماهو عليه، أي ماينبغي أن يكونه، فتلزمه بالقيام بوظيفته ويدخل في اللعبة والوهم، ويلعب اللعبة والوظيفة. عندما كان كونفوسيوس يردد مبدأ «تبرير الأسماء» مطالبا كل أحد ألا يحيد عن وظيفته الاجتماعية، وأن يعيش وفق طبيعته الاجتماعية «وأن يعمل الملك كملك والراعي كراعي والأب كأب والابن كابن» فإنه لم يكن إلا معبرا عن حقيقة طقوس الدخول في المؤسسات؛ فعندما يتفانى الموظف جسدا وروحا في وظيفته، وعن طريقها، في الجسم الاجتماعي الذي أناطه بها سواء أكان جامعة أم مدرسة أو هيئة أو جمعية، فإنه يساهم في الإبقاء على تلك الوظيفة التي وجدت قبله وستدوم بعده، والحفاظ على الجسم الاجتماعي الذي يجسدها والذي يشكل هو عضوا من أعضائه فيشاركه بذلك خلوده ودوامه.

على الرغم من أن السوسيولوجيا ينبغي، كي تتكون، أن ترفض النزعات البيولوجية بجميع أشكالها، تلك النزعات التي تسعى دوما إلى أن تجعل من الفروق الاجتماعية أمرا طبيعيا فتردها إلى ثوابت أنتروبولوجية، فهي لن تتمكن من إدراك الحركة الاجتماعية، في جوهرها، إلا إذا أخذت بعين الاعتبار بعض المميزات العامة للوجود الجسدي، كأن يوجد في حالة فرد بيولوجي منعزل، قائم في مكان وزمان بعينهما، أو أن يعرف أنه معرض للموت، وكل تلك الخصائص التي يشهد عليها العلم و تأبى الأنتروبلوجيا الوضعية أن تدخلها ضمن

فرضياتها. الإنسان كائن حي معرض للموت، هذه النهاية التي لا يمكن أن تكون غاية ومرمى، إنه موجود لا مبرر لوجوده والمجتمع هو وحده الذي يزوده بدرجات متفاوتة بما يبرر وجوده، إنه هو الذي يخلق المهام والأوصاف التي يقال عنها إنها ذات شأن، فيولد الأعمال والأعضاء الذين يوصفون بأنهم ذوو أهمية، إن في نظرتهم إلى أنفسهم أو في نظر الآخرين، أولئك هم الأشخاص المتيقنون من قيمتهم، في حمى من التفاهة واللامبالاة. هناك على الرغم مما يقوله ماركس، فلسفة للبؤس أشد قربا من حسرة العجزة، مثلما يصفهم بيكيت، منهم إلى النزعة التفاؤلية الإرادية التي عادة ما تقترن بالفكر التقدمي. كان باسكال يقول ما أشد بؤس الإنسان من غير إله، وما أشد بؤس الإنسان إن ظل دون مهمة وسند اجتماعي. وبالفغل فلن نذهب إلى القول مع دوركهايم «بأن المجتمع هو الإله» ولكن لنقل «بأنه ربما لم يكن القدسي إلا وليد المجتمع» فالمجتمع هو الذي يملك القدرة على إضفاء الطابع القدسي على الأشياء فينزع عنها افتعالها وجوازها وتفاهتها. ولكن ذلك لن يكون إلا بشكل تفاضلي- وتلك هي النقيضة الأساسية : إن كل قدسي ديني يجد اكتماله في الدنيوي، وكل امتياز يولد نقيضه. والتنافس من أجل الوجود الاجتماعي المشهور والمعترف به، ذلك الوجود الذي ينقذك من مستوى التفاهة، هو صراع شديد من أجل الحياة والموت الرمزيين، يقال عند القبايل : «أن تورد كلام شخص ما معناه أن تبعثه»، وحكم الآخرين هو حكم يوم القيامة، والنفي الاجتماعي هو الشكل العيني لجهنم وعذابها.

يشعر علماء الاجتماع، خصوصا إذا كانوا يعتنقون فلسفة متعالية في التاريخ، بأن المجتمع ينيطهم بمهمة، ومهمتهم هي أن يعطوا المعاني ويوجدوا الأسباب والعلل ويحدثوا النظام ويعينوا المرامي والغايات. لهذا فهم أبعد ما يكونون عن إدراك شقاء الناس الذين لا يحظون بأي امتياز اجتماعي، سواء أكان ذلك الشقاء الخنوع المأساوي للعجزة الذين يهجرون ويتركون بيد الموت الاجتماعية في المستشفيات والمآوي أو كان الخضوع الصامت للعاطلين أو العنف اليائس لأولئك المراهقين الذين يبحثون في العمل الإجرامي عن وسيلة لبلوغ شكل معترف به من أشكال الوجود الاجتماعي. وما من شك في أن هؤلاء السوسيولوجيين، لما يشعرون به من حاجة ماسة، مثل سائر الناس، لوهم المهمة الاجتماعية كي يعترفوا لأنفسهم

بما تقوم عليه من مبدأ، فإنهم يجدون صعوبة في الكشف عن الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه السلطة القوية التي تمارسها جميع المكافآت الاجتماعية التي تدل على اعتراف بالقيمة مثل الأوسمة والميداليات، ولكن أيضا كل ما يتم عن طريقه الوهم مثل المهمات والتكاليف والتوكيل والتبريزات.

إن الرؤية الواعية لحقيقة هذه المهمات كلها، وكل هذه التكريسات لا تدفع لا إلى الهجران ولا إلى التخلي والنبذ. باستطاعتنا دوما أن نلعب اللعبة دون أوهام بفضل قرار واع متريث. وهذا ما ترغب فيه المؤسسات العادية ذاتها، نذكر ماكان م.بونتي Merleau Ponty يقوله بصدد سقراط : «كان يوجد مبررات للخضوع للقوانين، ولكنه أمر يفوق الكفاية أن يتوفر المرء على مبررات وأسباب للطاعة والخضوع (...) إن ما كان ينتظر منه هو بالضبط ما كان يعجز عن أن يوفره : إنها المصادقة على الشيء دون مراعاة لحيثياته».

إذا كان أولئك الذين يرتبطون بالنظام القائم، مهما كان ذلك النظام، يناصبون العداء للسوسيولوجيا، فذلك لأنها تحقق نوعا من التحرر إزاء الارتباط الأولي بحيث تبدو المحافظة ذاتها نوعا من الردة والسخرية.

تلك هي العبرة التي يمكن استخلاصها من درس افتتاحي في السوسيولوجيا مخصص لسوسيولوجيا الدرس الافتتاحي. إن خطابا يتخذ ذاته كموضوع لا يلفت الانتباه إلى المحال إليه، الذي يمكن أن يستبدل بأي فعل آخر، بقدر ما يثيره إلى عملية الإحالة بذاتها، إلى ما نحن بصدد القيام به، وإلى ما يميز تلك العملية عن مجرد القيام بما نقوم به بحيث تنصهر، كما يقال، فيما نقوم به. هذا الرجوع الانعكاسي، عند الموقف ذاته مثلما هو الأمر الآن في الدرس، لا يخلو من استهجان ووقاحة وهو ينزع عن الموقف كل رونق وفتنة، فيثير الانتباه إلى ما يسعى مجرد العمل البسيط إلى نسيانه وتناسيه، وهو يحصي المفعولات الخطابية والتأثيرات البلاغية التي تسعى، مثلما يتم الأمر عند قراءة توهم بأنها قراءة مرتجلة لنص هيئ من قبل، لأن تثبت لنا وتشعرنا بأن الخطيب حاضر ماثل بكليته فيما يقوم به وأنه يؤمن بما يقول، راض

كل الرضى بالمهمة التي هو منوط بها. و بهذا فإن ذلك الرجوع الانعكاسي يخلق مسافة تحدد بالقضاء على الإيمان سواء عند الخطيب ذاته أو عند جمهوره، ذلك الإيمان هو الشرط الطبيعي لكي تعمل المؤسسة عملها.

وما من شك في أن التحرر إزاء المؤسسة هو الوفاء الوحيد اللائق بمؤسسة حرة كمؤسسة (الكوليج دو فرانس) التي حرصت دوما على الدفاع عن الحرية إزاء المؤسسات على الخصوص؛ وهذا التحرر هو كذلك علامة الاعتراف الوحيد اللائقة بأولئك الذين حرصوا على أن يحتضنوا بين جنبهم علما لا زال متعثرا ويحضى برضى الجميع، ومن بينهم أخص بالذكر (أ. ميكيل). إن المرمى الذي لا يخلو من تناقض، والذي يقضي باستغلال مركز للنفوذ والسلطان لإصدار قول نافذ يحدد ماهية القول النافذ وبإلقاء درس حول الحرية إزاء جميع الدروس، إن هذا المرمى لن يكون منطقيا مع نفسه، بله مهددا لها قاضيا عليها، إذا لم يكن الطموح إلى إرساء علم بالإيمان ذاته إيمانا بالعلم.

فلا شيء أكثر نفاقا واستخفافا من تلك العبارات المتناقضة التي تؤكد أو تفضح مبدأ السلطة التي تمارسها هي. ولن يجرؤ أي عالم اجتماع على خرق غلاف الإيمان الذي يغلف المؤسسات ويعطيها رونقها، إذا لم يكن مؤمنا بإمكانية تعميم التحرر إزاء المؤسسات الذي تسمح به السوسيولوجيا وضرورة ذلك التعميم، وإذا لم يكن معتقدا بالفضائل التحريرية لأقل السلطات الرمزية لا مشروعية، وأعني العلم، وخصوصا عندما يكون ذالك العلم علما بالسلطات الرمزية في استطاعته أن يجعل أعضاء المجتمع متمكنين من قهر القيم العليا الموهومة التي لا يفتأ الجهل يخلقها ويعيد خلقها.

العلُومُ الاجْتماعيةُ والفَلْسَفة*

«بما أن هؤلاء المؤرخين يفتقرون إلى الفكر الفلسفي، فكيف يمكنهم أن يدركوا التفكير المعقول ويستعرضوه؟»

هيجل : دروس في تاريخ الفلسفة

سأسعى هنا، قبل كل شيء، إلى دحض -لا إلى إهمال- رأي أولئك الذين يصرون على أن يروا في كل تحليل اجتماعي للممارسات والمؤسسات الفلسفية «هجوماً» ضد الفلسفة. وذلك، أولا، لأن المختصين في العلوم الاجتماعية_ وليسوا هم وحدهم_ سيفيدون أكبر إفادة من دراسة ستغتني هي أيضا، ولاشك، بمواجهتها لهذا السؤال النقدي وخضوعها لمحكّه.[1] ثم إنني، بالإضافة إلى ذلك، أعتقد اعتقادا جازما أن أحسن خدمة يمكن أن نسديها لهذه الدراسة، التي طالما سادت وهيمنت، هي أن نعمل على إبراز كل ما كان في ممارسة أصحابها، وليدَ التحديدات التي تشرط مكانتها الاجتماعية وتضبط الصيرورة التي تخضع

(* Les sciences sociales et la philosophie, in Actes de la recherche en sciences sociales. N° 47. 8juin 1983.

1) بإمكاننا أن نأخذ نظرة كافية عما يمكن للعلوم الاجتماعية أن تنتظره من الفلسفة، ومن الإبستيمولوجيا على الخصوص، إذا اطلعنا على المقال الذي كتبه (كورت ليفن) تمجيدا لكاسيير لكونه لكونه مكن العلوم الاجتماعية من أن تتحرر من الفهم المعياري للعلم الذي يرجع مصدره لمرحلة تجاوزتها العلوم الطبيعية، فساعدها على طرح مسألة الواقع والوجود لا مسألة القيمة.راجع بهذا الصدد :

K. Lewin : Cassirer's philosophie of sciences and the social sciences in : P.A. schilpped. The philosophy of ernest Cassirer, lasalle 3 open Court, 1973.1st ed.1949.

لها تلك المكانة، ابتداء من مشاعر الاحتقار أو الاستنكار التي يثيرها لديهم الإخضاع لشروط الموضوعية السوسيولوجية الذي ينظر إليه كمسٍّ بكرامة الفلسفة وقداستها. إن المنزلة الاجتماعية للفلسفة تنطوي على فلسفة بكاملها، بحيث إن دراسة هذه المكانة وتحليلها (ذلك التحليل الذي يمكن أن ننعته بالتحليل السوسيولوجي)، مع دراسة المظاهر الراسخة لأولئك الذين يحتلونها لأنهم يستشعرون أنهم أهل لذلك المقام، ستكون، بفعل ذلك، دراسةً فلسفية. وستثير الانتباه إلى كل ما تدين به الممارسة الفلسفية والخطاب الفلسفي للشروط الاجتماعية لوجودهما_ سواء تعلق الأمر بالموضوعات المطروقة_ أو المحظورة_ أو بكيفية طرقها وتناولها كأسلوب وكنغمة، وبكل جهاز المراجع النادرة والأمثلة السامية والمشاكل المثارة التي يتأكد عن طريقها معنى السموّ أو رفض الإسفاف، واتخاذ الأهمية أو اكتساب الحق في إصدار الحكم الحاسم والبت النهائي. تتحقق الوظيفة بفضل الوضعية التي تخولها وتسمح بها: فمن الأمور ما لا نقدر على النطق به إلا بنبرة معينة، وعلى التفكير فيه إلا في وضعية بعينها. ومن النبرات ما لا يمكن ولا يجب أن نصدره إلا في أوضاع بعينها ووفق استعدادات خاصة.

إن الفلسفة الاجتماعية التي تكمن في وظيفة الفيلسوف ووضعيته لا تكون أشد وضوحا إلا في العلاقة التي يقيمها الفلاسفة مع التاريخ، متجاوزين الفروق التي تفصل العصور وتميز المدارس. وتلك العلاقة لا تتجلى بشكل واضح إلا في الاستعمال الذي يوظفون به عادة فلسفات الماضي، أو في الحلول التي يقترحونها لحل المشاكل التي يطرحها الطابع التاريخي للفلسفات. إن التحليلات التي كان دوركهايم قد عرضها في كتابه **التطور البيداغوجي في فرنسا** بصدد «الثقافة الأدبية» تصدق، بجذافيرها، على الفلسفة. فالاستعمال الذي تُوظَّف به نصوصُ الماضي عادة يفترض، ويستدعي في ذات الوقت، «تعليقاً» بالمعنى الفينومينولوجي للكلمة، يعني أن نضع بين قوسين كل ما يربط النص وموضوعه بتاريخ أو مجتمع. ومجمل القول فهو يفترض إلغاء التاريخ، وهو في ذات الوقت نفي للواقع : ففلسفة تاريخ الفلسفة، من حيث هي **فلسفة خالدة** لا تشكل مختلف تجسيداتها التاريخية إلا عينات تفصل بينها اختلافات سطحية عرضية يكون على النظرة الفلسفية أن تتجاوزها للنفاذ إلى الجوهر، أي لحقيقة النص التي تعلو على التاريخ. إن هذه الفلسفة ليست إلا تبريراً للفرضيات الضمنية

التي تنطوي عليها الممارسة التي يقوم بها عادة أستاذ الفلسفة كقارئ، وأعني بممارسة التعليق على النص.[2] إن القراءة التي تصفها الإيديولوجية المهنية للأساتذة والنقاد بأنها عملية إعادة خلق تزعم تكرار الإبداع ذاته[3] هي اللحظة الحاسمة في تحويل الإنتاجات الأدبية والفلسفية إلى ثقافة، أو إن شئنا فلنقُلْ إلى طبيعة ثانية، إلى مظاهر راسخة: فالتقنيات التربوية التي تنهجها عملية الإحياء، تلك العملية التي يبررها عادة همُّ بعث الحياة في الكتاب والنصوص وبالتالي إضفاء الأهمية عليهم، إن هذه التقنيات تنتج، بفعل الخلط بين العصور، خطاباً يتخذ موقعه في الزمان والتاريخ ويكون في ذات الوقت خارجاً عن الزمان، وحتى حينما يعتقد بأنه يتقيد بروح النص والأفكار التي يود نقلها فغنه يحولها، ولكن بكيفية لاشعورية.[4] وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة: فالخلود المزعوم الذي تدّعيه القراءة الباعثة للحياة للأعمال الفلسفية هو نفسه وليدُ تجذر تاريخي لا ينفك عن التكرار.

إن إلغاء التاريخ الذي يتم بتحوّل تلك الأعمال إلى ثقافة يفرض نفسه هنا بشكل أكثر ما يكون إلحاحاً. ففي حين لا يأخذ القسّ بعين الاعتبار إلا نبيَّه الأصليَّ، فإن القارئ الأستاذ

2) ربما وجب إيراد المقاطع التي يشير فيها دوركهايم إلى نزع الواقعية عن «البيئة الإغريقية الرومانية» الذي تكرسه المدرسة التي ترد تلك البيئة إلى «نوع من الوسط اللا واقعي والمثالي الذي، وإن كان يشغله أشخاص عاشوا في التاريخ، إلا أن الكيفية التي يعرضون بها تنزع عنهم كل صفة تاريخية». راجع:

.E.Durkheim : **L'Evolution pédagogique en France**, Paris, P.U.F. 1938 2 P99

وأيضا الفقرات التي يتحدث عن النزعة الانسانية اللاتاريخية التي ينطوي عليها تعليم عند النزعات الانسانية «وعلى العكس من ذلك فإن كل الأمور كان من شأنها أن تجر الشيبة على الاعتقاد أن بأن الانسان هو هو أينما كان وأنى كان. وأن التحولات الوحيدة التي يعرفها عبر التاريخ ترتد إلى تغيرات طفيفة خارجية وسطحية (...). إن المدرسة لم تكن عن الطبيعة البشرية إلا صورة الثبات والحقيقة الخالدة القارة والمستقلة عن الزمان والمكان» المصدر نفسه ص 128.

3) إن مسألة القراءة المبدعة تجد تشكلها الواضح في الخطاب المدرسي في صورة موضوعات الإنشاء العامة والعموميات التي تؤدي إليها. وكذلك في خطاب أكثر النقاد حداثة في الظاهر، أولئك الذين يبررون ممارستهم للقراءة الملهمة بالدعوة إلى اتباع فضائل القراءة الخلاقة.

4) هذا التناول الذي ينزع عن النص واقعيته هم من السهولة بمكان، خصوصا وأنه يطبق على مؤلفات يصدر أغلبها عن مثل هذا التناول، وربما كان من الضروري ان نبين **ثوابت الوضعية التربوية**، تلك الثوابت التي تيسر إنتاج ونشر **مؤلفات ذات** مرمى مزدوج، تربوي وفكري، ابتداء من الامتداح الخيالي والدفاع الوهمي للسفسطائيينالمتأخرين حتى آخر التفكيكات المتناقضة التي يمارسها المحدثون، مرورا بالخطاب المدرسي حول أبعد المشاكل المدرسية عن الإمكان، ذلك الخطاب الذي مارسته الخطابة الإغريقية المتأخرة أو خطاب كتبها مارو حول تعليم الخطابة والفلسفة في العصور الإغريقية المتأخرة. أنظر:

H.I. Marrou : Histoire de l'éducation dans l'antiquité. Paris seuil 1965.pp.300-304

وأيضا الدراسة التي قدمها ج. لفنسن حول «الأسلوب الهاوي» أو «النزعة الأكاديمية المضادة للأكاديمية» لمثقفي مجتمعات مينغ وشينغ:

J.R. Levenson : Modern China and confucian Past, N.Y 1964

يكون عليه أن **يصالح** بين كُتّاب متنوعين، ويوفق بين مؤلفات ومذاهب مختلفة، بله متعارضة: فأن نتعلم كيف نجد كنط عند أفلاطون، وماركس عند سبينوزا أو هيدغر عند بارمنيد، معناه أن نعطي لأمور الثقافة شكل **الاعتقاد المتزن** الذي يضمن **التلاؤم بين الأضداد** عندما يجعل «الثقافة الفلسفية» وقد توحدت في صورة **فلسفة خالدة**، فوق الفلسفات الفردية، وهو يوافق تمام الوفاق مجموع الاستعمالات المباشرة أو غير المباشرة التي توظف بها المدرسةُ إنتاجات الممارسة الفلسفية في الماضي. وهكذا فإن معظم استعمالات المؤلفات الفلسفية، وخصوصاً تلك التي تقوم، تحت اسم تاريخ الفلسفة، باتخاذ الكتب الأساسية مناسبة ووسيلة لممارسة التعليق الذي يضفي عليها طابع القدسية (عوضاً أن يجعل منها مناسبة لإثارة المشاكل وأداة لإعمال الفكر)، إن معظم تلك الاستعمالات لاتتخذ معناها وتبريرها إلا بالرجوع لمتطلبات المؤسسة التعليمية كما نجدها، لا في التمارين المدرسية وحدها، حيث يتضح أنها لا تستمد وجودها إلا من المؤسسة، بل وأيضا في جميع أنواع **الطلب** الذي تقوم به المؤسسات سواء تعلق الأمر بتلك التي تحدد بشكل واضح أكثرَ الإنتاجات مدرسية كالأطروحات والرسائل والمحاضرات والدروس، أو بتلك التي تعمل خفية وتستطيع عن طريق الاهتمامات والالزامات التربوية أن توجه المؤلفات التي تبدو أبعد ما يكون عن المدرسية.

يتضح نفس المرمى، ولكن بشكل أكثر جلاء، في مختلف الحلول التي اتخذها التاريخ الفلسفي، أي اللاتاريخي، للفلسفة لرفع التناقض، القديم قدم التعليم الفلسفي ذاته، بين وحدة الحقيقة وتعدد الفلسفات التاريخية، تلك الحلول التي تسعى كلها إلى أن تفصل عن التاريخ كما هو عند المؤرخين ذلك التاريخَ الفلسفيَّ الذي عاش كتاريخ خاص يشعر كل فيلسوف بأنه هو غايته ونهايته.[5] ولنحْت هذا التاريخ المتناقض اتخذ مؤرخو الفلسفة، الذين يزعمون بأنهم هم وحدهم القادرون على نحته، ثلاثة حلول كبرى تؤول كلها إلى إلغاء التاريخ بما هو كذلك، مازجين بين الألف والياء، بين البداية والنهاية، بين الأرخي والتيلوس، بين فكر الماضي وفكر الحاضر، هذا الفكر الذي يفهم الماضي أكثر مما فهم هو نفسَهُ حسب تعبير ابتدعه

5) أصبح تعليم الفلسفة يواجه هذا التناقض بحدة إلى حد أن مايقدمه تحت اسم الفلسفة لا يعدو أن يكون تاريخا للفلسفة.

كنط، وأخذ يردده، من بعده، كل مؤرخ للفلسفة، ما أن يسعى إلى إضفاء معنى على ما يقوم به.[6]

أول هذه الحلول هو نظرية الرجوع إلى الأصل، إلى المبدأ، إلى الarché، ذلك المبدأ الذي يخول لحديث العهد بأن يميط اللثام عما انكشف في حقيقته في البداية : هذا النموذج لتاريخ الفلسفة كانكشاف للحقيقة يجعل من أستاذ الفلسفة الساهر على /والمؤول للنصوص المقدسة، وهذا دور طالما تغنّى به فقهاء اللغة وادّعوْه لأنفسهم- مثل أوغست بويخ- أستاذ فقه اللغة بجامعة برلين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، الذي يرى أن فضل فقه اللغة يكمن في أنه «يقربنا من البدايات، ومن ذلك المبدأ الروحي، من الارخى الذي غالبا ما يعتم فيما بعد، اللهم إن لم ننفك عن الرجوع إلى البدايات».[7] تجد هذه الإيديولوجية المهنية للفيلسوف فقيه اللغة اكتمالها عند هيدغر الذي يعطي في قراءته للفلاسفة قبل سقراط، وفي نظريته عن الحقيقة «كانكشاف» أكملَ تعبير لأحد التبريرات الممكنة لممارسة الأستاذ للتعليق، هذا في ذات الوقت الذي يدعّم فيه روح النبوة عندما يجعل المؤول هو ذاك الذي يكشف لمعاصريه الحقيقة التي طالما غلفت ونسيت، وذلك بعودته إلى الخطاب الأصلي في طهارته.

ثم هناك الرؤية الأركيولوجية لتاريخ الفلسفة، تلك الرؤية التي تنشد، مع كنط، من التاريخ المتفلسف للفلسفة أن يضع مكان النشأة التجريبية نشأة ترنسندنتالية، وأن يضع موضع النظام الكرونولوجي للمؤلفات، نظاماً طبيعياً للأفكار التي ينبغي أن تنمو بتتابع انطلاقا من العقل البشري «وذلك ليكشف عن حقيقة تاريخ الفلسفة كتاريخ للعقل وكصيرورة منطقية

6) انظر ا.كنط. نقد العقل الخالص، الترجمة الفرنسية، طبعة 1950 ص 263. هذا التمثل الذي يظهر بكيفية صريحة عند شلايرماخر وفيتشه وشليجل وديلتي نجده أيضا عند أولئك الذين يوّدون، مثل مارسيال غيرولت، إبراز المبادىء التي يقوم عليها صرح العمل الفلسفي، أو الذين يهدفون، ألتوسير، إلى أن يجدوا في العمل الفلسفي المعايير التي تسمح بإعادة تركيبه في حقيقته، مرد الإعجاب الذي تثيره هذه النظرة، مثلما هو الحال بالنسبة لفقيه اللغة الفيلسوف الذي يشعر بأنه ينتج الحقيقة التاريخية لنص يهتم بالحقيقة، هو أن القارىء العلمي، للنص الذي ينشىء النص كنص «علمي» عن طريق هذه القراءة قد يشعر أن القراءة في حد ذاتها إنتاج علمي.

7) A.Boekh : Encyclopadie und Methodologie der philotogischen wissenschaften.Lehpzig. Ernest Bratuschek 1877 p 32 Cté par L. Gossman literature and Education, New Literary History 1982pp.341-371,specialement p.355.

تعرف الفلسفة عن طريقها الوجود، أي تظهر النزعة النقدية كمجاوزة للوثوقية والشكية».[8] وهكذا تبدو الفلسفة المحققة المكتملة كما لو كانت هي ما يسمح، بطريقة لا تاريخية، أي فلسفية، بفهم كل فلسفات الماضي وإدراكها كاختيارات أساسية من صميم العقل البشري، ذلك العقل الذي تستطيع الفلسفة النقدية أن تستنبط إمكاناته وقدراته. بهذه الكيفية يجد تاريخ قبلي لا يمكن أن يكتب إلا بعديا تبريره، وذلك حين تنبعث الفلسفة النهائية، بغتة وفي شكل مكتمل فتخنم كل التاريخ التجريبي للفلسفات السابقة وتتوجه فتتجاوزه وتعطي وسيلة لفهمه في حقيقته. «فبينما تستطيع العلوم الأخرى أن تتقدم رويدا رويدا بفضل الجهود المتضافرة، فإن فلسفة العقل الخالص ينبغي أن تشيد دفعة واحدة، وذلك لأن الأمر يتعلق هنا بتحديد طبيعة المعرفة وقوانينها العامة وشروطها لا بإصدار حكم طارىء».[9] بالنسبة لهذا الموقف لا يكون للفلسفة تكوين ونشأة، وحتى وإن كانت لا تحصل إلا في النهاية فهي بداية وبداية جذرية، بداية من عدم : «إن تاريخا فلسفيا للفلسفة لا يمكن إقامته لا تجريبيا ولا تاريخيا، وإنما بصفة عقلانية، أي قبلية. ذلك أن هذا التاريخ، حتى وإن كان يثبت وقائع فهو لا يستمدها من السرد التاريخي، وإنما يستنبطها من العقل البشري كحفريات فلسفية»[10] لعل هذا هو ما خول للفلسفة النقدية أن تصبح المرجع الفلسفي لكل أولئك الذين تؤول «الفلسفة عندهم، كما يقول كنط بنبرة لا تخلو من احتقار، إلى تاريخ للفلسفة».[11]

ما من شك أن فلسفة التاريخ الفلسفي للفلسفة لا تجد اكتمالها إلا عند هيجل: فأخيرة الفلسفات هي الفلسفة الآخرة، إنها نهاية الفلسفة وغاية تاريخ الفلسفة أي مرمى الفلسفات السابقة ونهايتها. «إن الفلسفة بما هي كذلك، فلسفة اليوم، أي آخر الفلسفات،

---

8) راجع بهذا الصدد :
L.braun : Histoire de la philosophie. Paris, Ed. Ophrys, 1973pp. 205-224

9) B. Erdmann, Reflexionen Kant zur Kritik der reinen Vmunft.Leipzig 1882-1884. Chté par L.Braun. op. cité.p212

10) حول الفصل بين النظام المنطقي والنظام الزماني للأحداث التي تولدها لعلية التجريبية كأساس لتاريخ قبلي للفلسفة J.C Grohmann أنظر أيضا كتاب براون السابق الذكر ص 235 وما بعدها.

11) E kant : prolégoménes à toute metaphysique future. Trad . jGibelen . Paris. VRIN 1974 P.7

تضم كل ما أنتجه عمل آلاف السنين. إنها نتيجة كل ما سبقها. ونمو الفكر هذا، إذا نظر إليه تاريخيا، يكون هو تاريخ الفلسفة. إنه تاريخ مراحل النمو التي عرفها الفكر وعاناها، وهو عرض للحظاته والدرجات التي ارتقى حسبها كما توالت في الزمن. تعرض الفلسفة نمو الفكر كما هو في ذاته ومن أجل ذاته دون إقحام العوامل الطارئة. وما تاريخ الفلسفة إلا هذا النمو كما تم في الزمن. تبعا لذلك فإن هذا التاريخ ينطبق مع النسق الفلسفي ويكون هو هو».[12]

إن مرمى تاريخ الفلسفة هو الفلسفة ذاتها، تلك الفلسفة التي تتم بوضعها للتاريخ الفلسفي لهذا التاريخ، وبإبرازها **لعقل** التاريخ. «تستمد الفلسفة أصولها من تاريخ الفلسفة والعكس بالعكس. الفلسفة وتاريخ الفلسفة كل منهما مرآة للآخر. ودراسة هذا التاريخ هي دراسة للفلسفة ذاتها، وللمنطق على الخصوص».[13] هذه المطابقة بين الفلسفة وتاريخها، لا تعني رد الفلسفة إلى التاريخ التاريخي للفلسفة، ولا إلى مجرد التاريخ وحده، وإنما تهدف إلى إقحام التاريخ في الفلسفة، وإلى جعل درس تاريخ الفلسفة درساً مطولا للفلسفة : «إن دراسة تاريخ الفلسفة هي دراسة للفلسفة ذاتها، ولا يمكنها أن تكون إلا كذلك».[14] فالنظام الزماني الذي ظهرت وفقه مختلف الفلسفات هو أيضا نظام منطقي، وهذا التتابع الضروري، الذي هو تعاقب الفكر وهو ينمو وفق قانونه الذاتي، يفوق أهمية العلاقة الثانوية التي تربط مختلف الفلسفات بالمجتمعات التي نشأت في حضنها «فعلاقة التاريخ السياسي بالفلسفة ليست علاقة علّة بمعلول».[15] إن التاريخ الفلسفي للفلسفة من حيث هو Erinnerung، تملّكٌ يتم عن طريق وعي انتقائي وموحد يتجاوز مبادىء جميع فلسفات الماضي ويحافظ عليها، إنه خلاص نظري ولاهوت ينقد الماضي بإدماجه في الحاضر اللاحق، أي الخالد، للمعرفة المطلقة «إن هذا التاريخ لا ينكشف كشيء معقول إلا إذا نظرنا إليه كسلسلة من الظواهر، مترابطة الحلقات، تنطوي، وتكشف، عما هو العقل (...) والفلسفة بالضبط، لكونها ظاهرة تاريخية، هي

12) G.W.F. Hegel Leçons sur l'histoire de la philosophie
Introduction : Système et histoire de la philosophie. Trad.j.GibelinPARIS Gallimard.8° éd. 1954p 109
13) G.W.F Hegel, cit.p 110
14) Ibid.p.40
15) Ibid.p. 44

القادرة على أن تعترف بأن التاريخ لا يحدده إلا الفكر».[16] إن نحن أخذنا بعين الاعتبار كون فلسفات الماضي، بما اقتضاه تجذرنا في عصر بعينه من عصور التاريخ من حصر وتقييد، تعامل كمجرد مراحل لنمو الفكر، أي للفلسفة، وأن التاريخ، كما يقول هيجل نفسه «لا يقدم لنا حركة أشياء بعيدة عنا، وإنما صيرورتنا نحن، صيرورة معارفنا»،[17] لابد وأن نتسائل عما إذا لم يكن التاريخ الفلسفي للفلسفة، في نظر من كان أحد التجسيدات المثلى لأستاذ الفلسفة، هو المبدأ الحقيقي لفلسفة التاريخ.

ليس من شك في أن الافتتان الذي ما فتئت الفلسفة تبعثه يكمن فيما تخوّله من شعور لدى أصحابها بالتحرك فوق الحوادث العارضة لتاريخ يطبعه الجواز، وحتى إن هي اعترفت بالتاريخ وأدمجته في مفهومها، كما هو الأمر عند هيجل، فإنه لا يكون إلا تاريخا لنمو الماهية، حيث لا يكون الحدث إلا لحظة لحلول العقل، وحيث لايكون لمنطق التعاقب المعقول أي وجه شبه مع رواية الوقائع كما يرويها مجرد السرد التجريبي، وبالأحرى مع نسيج العلاقات كما يقيمه التاريخ الاجتماعي للأفكار، ذلك التاريخ الذي يدمج تاريخ الفلسفة ضمن تاريخ مجال الإنتاج الثقافي، وعبره، ضمن التاريخ العام، فيكشف هو كذلك عن ضرورة، ولكنها ضرورة من طبيعية مغايرة، إنها ضرورة لا إرادة من خلفها تفرض نفسها على الفكر من خارج بفعل الضغط الآلي للعقل وليس بفعل القوة الباطنية للأسباب والحكمة الخفية. وإن هذا الرفض للتاريخية كشيء مصطنع يند عن العقل ليس إلا قلبا للمطمح الدوغماتي (بالمعنى الكنطي للكلمة) الذي ينشد إقامة الحقيقة التاريخية «دفعة واحدة» عن طريق الاستنباط، أو عن طريق «بناء المفاهيم وتركيبها» على غرار ما يقوم به الرياضيون، وهذا هو مطمح الفلسفة بلا منازع، وهو أن يكشف، قبل كل تجربة، وقبلياً، Lamathemata الأسس النظرية لكل معرفة تجريبية ممكنة، والمبادىء المعقولة لكل علم وضعي، ومجمل القول كل تلك الأمور التي يمكننا أن نلقنها ونعلمها دفعة واحدة لأن لنا دوما معرفة بها، ولأنه يكفينا لإخراجها أن ننعكف بانتباه

16) Ibid.p. 41
17) Ibid. p 30

على فكرنا».[18] إن مثل هذا الموقف الطموح لا يتنافى مطلقاً مع الرفض الأرستقراطي للوضعية التاريخية، بالمعنى الأصلي للكلمة، أي الاستعداد للتقصي historia والبحث التجريبي، الذي يقتضي نبذ الادعاء الذي يطبع «التاريخ الرياضي» أو «الأركيولوجيا التاريخية» كما يمارسها الفلاسفة، ذلك الادعاء الذي يزعم استنباط تسلسلات منطقية وإثباتها، ويفترض وضاعة حقه أمام المعطى وتقبلاً للدراسة المبتذلة للملاحظة والتجريب.

هذا الشعور بسمو الفلسفة الذي يخول لآخر الفلاسفة بان يحس أن له الحق أن يرى إلى مختلف الدراسات التجريبية وإلى من يمارسونها، بنوع من التعالي والازدراء_ مثل ذلك الشاعر الرمزي الذي أجاب عن سؤال في بحث قام به هوري بأن أردأ شاعر رمزي أجود بكثير من أحسن الروائيين الطبيعيين_ هذا الشعور له ثمنه: فالقدرة على التأمين والإقرار التي ترتبط باحتلال موقع الهيمنة، هي ما يحول دون الإسفاف والنزول إلى حضيض المهام الفكرية البسيطة، وهي غالبا ما تقضي على هؤلاء المهيمنين، الذين يخضعون لهيمنتهم، بأن يخلطوا السمو النظري بمجرد التلاعب اللفظي لفكر قلما تقلقه معرفة الأشياء.[19] وهذا ما يجعل الخطر، الذي تهدد به العلومُ التاريخيةُ (وخصوصا السوسيولوجيا التي يتم عن طريقها إقحام المجتمعي والسياسي اللذين يستبعدان من مجال الثقافة) الفلسفةَ، أمراً لايعود لكون تلك العلوم تقتحم شيئا فشيئا الميادين التي كانت الفلسفة تنفرد بها، بقدر ما يرجع إلى كونها تسعى إلى فرض تعريف للفعالية الفكرية تعارض فلسفته الضمنية أو الصريحة، معارضة كلية

18) حول هذا المعنى لكلمة الرياضيات أنظر :

M. Heideger : **Die Frage nach dem ding , zu kants Lehr Von den Tranzendentalen Tubingen**. Niémeyer 1962 pp 53-59.

19)هذا التأثير من الحدة بحيث لا ينجو منه أولئك الفلاسفة الذين ينتسبون إلى **فلسفة السوقة**- بامكاننا نكثر من إيراد علامات السمو المفتعل الذي يقترن بروح الاحتقار الطائفين من البدهي أن الفلسفة نفسها مجال وأن مختلف الفلاسفة، حسب التراث الفلسفي الذي ينتسبون إليه (والذي يتوقف «اختياره» على متغيرات اجتماعية) يتفاوتون بعدا عن الاستعداد التاريخي، وهكذا فإن بعض أشكال الفينومينولوجيا والإبستيمولوجيا (وخصوصا عند باشلير وعلى الأخص عند كانغيليم) بالنسبة للجيل السابق، أو بعض أشكال الفلسفة التحيلية حاليا، هي من دون شك أقل بعدا عن الاستعداد التاريخي من بعض أشكال الاقتصاد. (من الواضح أن التقابل بين الميل الوثوقي أو الرياضي وبين الميل التاريخي أو التجريبي يقسم كذلك مجال العلوم الاجتماعية إلى قسمين : قسم يضم الاقتصاد الرياضي ولآخر يضم الإثنوغرافيا والتاريخ. كما أنه يقسم كلا من العلوم الاجتماعية الخاصة).

الفلسفة التي تجسدها وظيفة الفيلسوف ووضعيته.

يتضمن هذا التعريف نفيا، إلا أنه ليس نفيا للمشروع الفلسفي للمعرفة كما يتم في أكثر تحققاته سُموّاً (تلك التحققات التي ليست هي أكثر ما ينال اعترافاً من طرف الفلاسفة المعروفين)، ولكنه نفي الطرق الفاسدة لتحقيقه، تلك الطرق التي تمهد لها الشروط الاجتماعية للممارسة الفلسفية وتسمح بها: أُشير هنا إلى استغلال النفوذ الرمزي الذي يخوله الاستنجاد بالسلطة التي ينطوي عليها لفظ الفلسفة ولقب الفيلسوف، واللجوء إلى استراتيجيات رمزية ترمي إلى محاكاة ما يترتب عن ممارسة الفلسفة عادة وما يرتبط بها كاتخاذ المواقف الجذرية أو القدرة على التنبؤ المرتبطة بالتلفظ بالعبارات الخطيرة حول المسائل الهامة.

تجمع فلسفات تاريخ الفلسفة، بالرغم من اختلافها، على التأكيد بأن الخطاب الفلسفي لا يمكن أن يرد إلى مجرد التحديدات الاجتماعية. إذا كانت هناك مسألة تتشبث الفلسفة، بالرغم من حرصها الشديد على إثارة المسائل والمشاكل، ويحرص تاريخ الفلسفة، الذي يثيرها بفعل وجوده ذاته، باستبعادها، فهي مسألة الشروط الاجتماعية لإمكانية الفلسفة والفيلسوف، والنتائج الفلسفية (كالحدود غير الظاهرة) التي تلزم عن هذه الشروط. هذا في حين أن نوعا من النقد السوسيولوجي الحريص على إبراز الشروط النظرية والعملية للفكر الفلسفي، وأعني المصالح التي تعمل الفلسفة على إعلائها والتي تخدمها الممارسة النظرية، ولكن أيضا إبراز أطر الفكر التي ترسم للتجربة الفلسفية حدودها وبنيتها وتعطيها تعبيرها، إن هذا النقد السوسيولوجي هو القادر وحده على أن يعطي الفعالية لخلخلة الفرضيات التي تنطوي عليها وظيفة الفيلسوف ووضعيته أي للتاريخ المزدوج، الجماعي والفردي، الذي تتولدان عنه.

إن اللامفكر فيه الذي ينطوي عليه كل إنتاج فلسفي هو قبل كل شيء، اسم الفيلسوف، هذا اللقب الشريف الذي يتضح فيه التدرج الاجتماعي للدراسات، والذي ينطوي، في بعض الفضاءات الاجتماعية، كفرنسا وألمانيا اليوم، على قدرة رمزية على الإرشاد

إلى الطرق والتوجيه نحو العقائد، تلك القدرة التي تكون هائلة في بعض الأحيان والتي تظهر، في شكلها الخالص، عندما تمكّن من النفوذ أو القدرة على التضليل المشروع اللذين لا يستمدان دعامتهما من قوة مضمون العبارات الفلسفية ولا من قيم صدقها.

ها هنا يجد تأريخ حقيقي للمؤسسة الفلسفية كل فعاليته، لا، كما يعتقد عادة، بقدرته النقدية على إضفاء الطابع النسبي على الفلسفات، ولكن بإبراز كل ما تدين به أكثر أدوات التفكير شيوعا، كالتصورات والمفاهيم والمشاكل وطرق التصنيف، للشروط الاجتماعية لإنتاجها واستعمالها ولذلك الماضي اللامفكر فيه الذي يلازم الحاضر.[20] نتصور الآن الفصل الذي سيكون لتأريخ (على طريقة لوفيخوي) إحدى الأزواج التي استطاعت، عن طريق موضوعات الدروس والإنشاء الفلسفي، أن تفرض نفسها كبنيات ذهنية : أشير هنا على الخصوص لتلك الأزواج (كالزوج : التفيسر/الفهم والثقافة/الحضارة الخ...) التي ما زالت تعمل وتجد مكانها في أدمغتنا، بالرغم من أنها لا تتخذ معناها خارجاً عن الأعراف والجدالات، وداخل الجامعة أو الأماكن التي تكون قد تسربت إليها. هذا فضلاً عن مفاهيم الصراع

20) تكمن إحدى الصعوبات الكبرى التي تعترض التاريخ الاجتماعي في أنه يكون مضطرا لإعادة بناء فضاء الإمكانات (أي مجموع المواقف المتواجدة) الذي يحدد العمل الفلسفي بالنسبة إليه، أو الذي يجد نفسه محددا عضويا بالنسبة إليه. ليس من شك في أن جزءا كبيرا من هذا الفضاء، أي كل ما كان معاصرو الفيلسوف يعتبرونه من المسلمات، يمكن أن يضل مجهولا إلى الأبد، فبما أنه ظل موصودا لم يقتحم، فستغفله الشهادات وتتناساه الروايات. يتعذر علينا استعراض المعلومات الضافية التي ترتبط بالانتماء إلى مجال معين والتي سيستخدمها المعاصرون في قراءة الأعمال الفلسفية: كالمعلومات التي تخص المؤسسات- مثل الأكاديميات والمجلات ودور النشر والصحف...أو الأشخاص والعلاقات التي تربط بينهم والخصامات التي تفرقهم، أو الأفكار والمشكلات المتداولة التي تنتقل شفويا عن طريق التناقل والرواية. عن الجهل بكل ما يشكل «روح العصر» يفقر وحده المؤلفات من واقعيتها فتصبح مفتقدة لكل ما يربطها بجدالات العصر – أشير هنا على الخصوص إلى المعاني المجازية للألفاظ- فتفتقر وتتحول في اتجاه نزعة ثقافية فارغة. يصدق على هذا الخصوص بالنسبة لتاريخ الأفكار، بصفة أخص بالنسبة لتاريخ الفلسفة : فتلك المفعولات تتضاعف هنا بفعل تمثل النشاط الفلسفي كحوار يتم في القمة بين «عظام الفلاسفة». والواقع أن ما يروج بين الفلاسفة المعاصرين، أو المنتيمن إلى أحقاب متباينة، ليس النصوص الأساسية وحدها، ولكنها عقيدة فلسفية بكاملها وتتناقلها الأوساط الثقافية –كشعارات المدرسة والاستشهادات التي تعمل كشعارات- والتقاليد المدرسية وخصوصا المؤلفات المدرسية، هذا المصدر الذي لا يعترف به والذي يساهم أكثر من غيره في صنع «بادىء الرأي» لدى جيل من المثقفين. فليست القراءة وقراءة الكتب إلا وسيلة من بين عد وسائل، وحتى بالنسبة للقراء المختصين، لتحصيل المعارف التي تنقلها القراءة.

والجدال التي كرسها التقليد الماركسي وعمل على إبقائها وخوَّل لها الخلود كمفاهيم التلقائية والمركزية والإرادية، وهي تجسد قصور كثير من المفهومات الفلسفية التي لا يمكن فصلها عن مجال دلالي، وعن طريقها، عن مجال الصراع.[21] وبالمثل، ألا تتضح لنا فضائح تحليل الخطاب الفلسفي، وخصوصا أشكال الألفاظ والأفكار التي تمتع بمردودية رمزية قوية في وسْم مقال ما بأنه مقال فلسفي أو في نعت صاحبه بكونه يتوفر «على فكر وروح فلسفية»؟ وهذا التحليل ينبغي أن يمتد، بطبيعة الحال، نحو البحث التاريخي عن شروط تكوين التراث الفلسفي، وعلى الخصوص، شروط نشأة التقنية الفلسفية، وبالأخص ما يتعلق باستعمال اللغة كأداة تعبير، ولكن أيضا كأداة اكتشاف. سيفيدنا هذا التحليل، على سبيل المثال، في إثبات الفروق التي تميز التوظيف النظري التأملي للاشتقاق اللغوي وإدراك لوينات الألفاظ والمحسنات البلاغية عند معظم الفلاسفة في جميع العصور[22] وتفصلها عن توظيفه التاريخي كما نجده عند موس وبنفنيست اللذين يستنطقان اللغة كمؤسسة تبلور الخصائص الاجتماعية للمؤسسات.

وهكذا فإنْ عرضنا على الفلاسفة، متضلعين كانوا أم مبتدئين، التاريخَ الاجتماعي

21) امر له دلالته كون ماركس لم يخضع تفكيره لمبادىء سوسيولوجية المعرفة التي ساهم في وضعها، وكون التراث الماركسي، الذي اضطر إلى استعمال سوسيولوجية المعرفة استعمالا جداليا بدل الاستعمال النقدي، لم يخضع مطلقا للتحليل العلمي الشروط الاجتماعية لإنتاج النصوص الأساسية وللتأويلات التي تخضع لها وعلى الخصوص التحديدات الاجتماعية للتنافس حول فرض القراءة المشروعة التي تخضع لها كل الفلسفات المشروعة، وهذه أكثر من غيرها، بسبب ما يتمخض عنها سياسيا.

22) هذا الاستعمال للغة، يستوحي ذاته من المقاصد التي تتباين بتباين المؤلفين والكتاب، وذلك حسب التمثل الضمني أو الصريح،الذي يكون لديهم عن اللغة والوظائف التي يعطونها إياها في العمل الذي يوظفونها فيه.وهكذا فقد بين الكسندر كويري، على خير وجه، كيف يدرك اللغة عند هيجل، بما هي فكر متحقق، كنوع من الذخيرة التي تختزن العمل التاريخي للعقل الذي ينبغي استعادته عن طريق إعادة اكتشاف تمكن من إبراز مجموع الدلالات (وليس دلالة أساسية أصلية لتركيبها جدليا بمجاوزة الاختلافات والفروق.

Cf.A.Koyré : Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique. Paris. A. Colin 1961, pp.175-204

أما تقصي المعنى الأصيل والأساسي فهذا مسعى هايدغر وأتباعه. ولكن الاستخدام التأملي للغة، في جميع الأحوال، ذلك الاستخدام الذي يمكن أن يجد تبريره من حيث هو أداة اكتشاف يميل على تقديم نفسه كوسيلة لتركيب المفاهيم وإنشاء الواقع، قائما، على هذا النحو، سواء في عين المنتج أو المستهلك، بوظيفة برهانية، وذلك بمساندة المعلقين الذين غلفوا بشروحهم اللوينات اللفظية والبلاغية التي صاغها هيجل (بين Meinung رأي و mein لي) أو هايدغر (مثلا بين denken فكر وبين danken شكر).

للتراث الفلسفي، ذالك التاريخ الذي يتملكهم ويسكنهم بمقدار ما يعتقدون أنهم يتملكونه، سنكون قد أتحنا لهم فرصةَ تحليل نفساني حقيقي للفكر الفلسفي، ومكنّاهم من تملّك فكرهم، وهذا ما كانوا ينشدونه على الدوام. مقابل ما يمكن أن نطلق عليه النزعة الفلسفية (انتقاما مما يتهموننا به من نزعة سوسيولوجية) التي تصر على الاعتقاد بأننا نفلت من قبضة التاريخ إذا تجاهلناه، أعتقد أنه لا يمكن تحرير الفكر من وطأة تاريخه إلا شريطة معرفة تاريخ الفكر.

وبالفعل، فإن تاريخاً اجتماعياً حقاً للفلسفة هو الكفيل وحده بأن يضمن التحرر الفعلي من الضغوط الاجتماعية التي لا تقوى عليها مختلف التواريخ الفلسفية التي تهملها وتضعها بين قوسين : أشير هنا على سبيل المثال، للتفاوتات التي ترسخ الأشياء والأدمغة، فيما يتعلق بالكتّاب والنصوص الأساسية، والموضوعات والأساليب، تلك التفاوتات التي تضع الفروق بينها قدرة التمييز الفلسفي (وهي بعدٌ أساسي من أبعاد الفكر الفلسفي) جاعلة بعضها في درجة السو والإكبار، والآخر في درجة الإسفاف[23] والسوقة، لكونه أقرب إلى التاريخ في معناه المزدوج، أي من حيث هو نشأة، ومن حيث هو تجربة، من حيث هو ملاحظة ومن حيث هو استقراء، أي، أخيراً، لكونه أقرب مما يدعى بادىء الرأي. إن الدراسة الموضوعية لشروط إنتاج منتجي الخطاب الفلسفي والمستهلكين له، وعلى الخصوص للشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يتمتع هذا الخطابُ بمشروعية فلسفية، إن هذه الدراسة ستتيح لنا الفرصة للقضاء على الاعتقاد الذي يعمل على تقبل اللامفكر فيه دون فحص، ذلك الاعتقاد الذي تحدده شروط اجتماعية.

إن التفكير في الشروط الاجتماعية للفكر أمر ممكن، وهو سيعطي الإمكانية للفكر بأن يتحرر من الشروط التي تحدده. وهكذا فإن التذكير بالشروط التي يتم فيها التفكير

23) نعلم أن عبارة فلسفة السوقة، التي استعملت في بعض الأحيان لنعث المادية والتجريبية أو عند الحديث عن بادىء الرأي، ترجع إلى شيشرون الذي كان يسمي «فلاسفة سوقيين» «كل الذين ينحون عن أفلاطون وسقراط ومن في عشرتهم» (Tuscunanes 1, 23).

وفي واقع الأمر، فإن التعارض بين أفلاطون وأبيقور (من بين آخرين) مازال يعمل وفق هذا المنطق في «أذهان الفلاسفة».

الفلسفي، سواء تعلق الأمر بالتقاليد المدرسية أو بانغلاق العلم الأكاديمي على ذاته، بأسواقه المصونة وزبائنه المطمئنين، أو، بشكل أوسع، بالابتعاد عن الضروريات والحاجات الملحة من كل نوع، إن هذا التذكير لا علاقة له بفضح الجدال الاجتماعي، ذلك الفضح الذي يكفي فيه إضفاء طابع النسبية على كل إنتاج ثقافي. إنه أداة جدال علمي، وهو جدال يوجه أولا وقبل كل شيء، ضد ما يمارسه ويهدف إلى إذكاء حدة الوعي بالحدود التي تفرضها على الفكر الشروط الاجتماعية للإنتاج، مثل مختلف أشكال الوهم بغياب الحدود، سواء تعلق الأمر بوهم التحرر وعدم الخضوع للشروط الاجتماعية، أو بتجاهل الحدود الكامنة في العلاقة اللاعملية بالعمل. نعلم أن أحد الأسباب الأساسية للخطأ في الفلسفة والعلوم الاجتماعية يرجع إلى كون الدارس يُسقط على دراسته علاقة اجتماعية بموضوع الدراسة لا مفكرا فيها.[24] وبإمكاننا أن نبين، على سبيل المثال، أن من مصالح التأويل أن ينتقل من الرؤية التي تكون لدى الفلاسفة الجامعيين عن الجامعة إلى فلسفتهم، أو أن ينتقل على العكس من ذلك، من فلسفتهم إلى نظرتهم إلى الجامعة. إلا أن مرد أكبر الأخطاء وأقواها يعود بكل بساطة إلى العلاقة بالعالم والعمل والممارسة، التي يؤدي إليها أن يكون المرء قادراً على أن يبتعد عن العالم وعن العمل كي يفكر فيهما : وبالفعل فمثلما أن العقل عند كنط يرجع مبادىء أحكامه، لا إلى العقل ذاته وإنما إلى طبيعة موضوعاته، فإن الفكر الذي يدعي معرفة الممارسة والعمل، ما دام يجهل ذاته في حقيقتها، سيظل يعتبر العمل مصدر العلاقة العارفة بالعمل.

إن علم المؤسسات يغذي الجدال العلمي ضد المفعولات المضادة للعلم التي تتولد عن ضغوط المؤسسة ويدعمه. وإذا كان من المستبعد أن يتمكن من التحرر التام من النفوذ والرقابة اللذين تمارسهما المؤسسات، فإنه يسعى، على الأقل، إلى أن يذكي حدة الوعي بكل ما يجعل كثيرا من الممارسات والأفكار، التي تظن نفسها حرة طليقة، تدور، فعليا حول الآليات

24) حاولت بهذه الكيفية أن أبين كيف يضمن كنط في نقد ملكة الحكم، وتحت صرح البنيوي الصوري خطابا خلفيا حيث نجد علاقة الرفض المزدوج «للمبتذل» و«الراقي» للبربرية الشعبية وللرهافة الأرستقراطية، التي تحدد علاقة الجماعة التي ينتمي إليها «بالشعب» و«الأرستقراطية» أنظر :

P.Bourdieu : la distinction critique sociale du jugement Paris éd. De Minuit 1979.pp 565-585.

التي تتحكم في مجال الإنتاج الثقافي، وبالتالي حول كل تاريخ الصراعات التي تكون هي أثرها الموضوعي، وتاريخ المصالح التي تبدو في أغلب الأحيان منزهة والتي ترتبط باتخاذ موقع معين في هذا المجال[25]، وهكذا فشريطة أن يجازف الفلاسفة بإعادة النظر في اللعبة الفلسفية ذاتها (تلك اللعبة التي يرتبط بها وجودهم بما هم كذلك) وأن يعرضوها للخطر أو أن يجازفوا بإعادة النظر في مساهمتهم المشروعة في تلك اللعبة، سيصبح بإمكانهم أن يضمنوا حريتهم إزاء كل ما يخول لهم أن يطلقوا على أنفسهم فلاسفة، وأن يفكروا فيها بما هم كذلك.

25) راجع على سبيل المثال :
P.Bourdieu L'Ontologie politique de Martin Heidegger. Acte de la recherche en sciences sociales5-6 Nov. 1975. pp. 109-156

في السُّلطة الرّمزيّة*

وُضع هذا النصُّ عقبَ محاولة لتقديم مجموعة من الأبحاث حول الرمزية symbolisme، وذلك في ظروف مدرسية خاصة تتعلق بمحاضرة ألقيت في جامعة أجنبية (جامعة شيكاغو في أبريل 73)، لذا لا ينبغي اعتباره تأريخا، ولو مدرسيا، للنظريات التي صيغت حول الرمزية، كما لا ينبغي النظر إليه بالأولى، كتركيب شبه هيجلي بين مختلف الخطوات التي مرت بها الرمزية عبر سلسلة من المجاوزات المتعاقبة إلى أن بلغت « النظرية النهائية المكتملة».

إذا كانت « هجرة الأفكار»، قلما تتم، كما يقول ماركس، دون أن تفقد تلك الأفكار من قيمتها، فذلك لأنها، تفصل الإنتاجات الثقافية عن منظومة الأطر المرجعية النظرية التي تحددت بالنسبة إليها، وعيا أو بدون وعي، وأعني عن مجال الإنتاج الموسوم بأسماء بعينها ونزعات فكرية لا يساهم في تحديدها بقدر ما تسهم هي في تعيينه. لذا فإن ظروف الهجرة تتطلب، بنوع من الحدة، إبراز الأطر المرجعية التي قد لاتتضح في الظروف العادية. ولعل من نافلة القول التذكير بأن إعادة هذا المنتوج إلى موطنه الأصلي ينشأ عنه خطر شديد، إذ ربما جعلنا نسقط في نوع من السذاجة والتبسيط، كما قد تتولد عنه مخاطر عظمى ما دام يمكن أداة لبناء الموضوعية.

*) Sur le pouvoir symbolique, in *Annales*, E.S.C, N° 3 M-J77.

وبالرغم من ذلك، فلن يكون من غير المفيد، في مجال أصبح ينظر إلى السلطة فيه كما لو كانت شائعة ذائعة لا يخلو منها مكان، مثلما كان الاعتراف بها مرفوضا في وقت آخر، حتى حينما كانت تبهر الأعين، فلن يكون من غير المفيد إذن التذكير بأن علينا أن نعرف كيف نكشف عن السلطة وبالضبط حيث تبدو أقل ظهورا وحين لا يأبه بها مطلقا، أي حيث يعترف بها. ولكن هذا لا يعني أن علينا أن نجعل منها « دائرة يحل مركزها في كل شيء دون أن يحل في شيء»، إذ أن هذه كيفية أخرى لإلغائها والقضاء عليها: ذلك أن السلطة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن أن تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بأنهم يخضعون لها بل ويمارسونها.

1. «المنظومات الرمزية» (الفن والدين واللغة) من حيث هي بنيات تعطي للعالم بنْيتَه

ينظر التقليد الكنطي الجديد (هومبلت_كاسيرر، أو كما هو في شكله الأميريكي عند سابير_ووف فيما يتعلق باللغة) إلى مختلف العوالم الرمزية، من أسطورة ولغة وفن وعلم، كأدوات للمعرفة لبناء عالم الموضوعات وتركيبها، أي «كأشكال رمزية»، معترفاً، كما يقول ماركس في أطروحته حول فيورباخ، «بالمظهر الفعال للمعرفة». لا يحيد بانوفسكي عن هذا المنحى، وإن كان مرماه تاريخيا فهو يفهم المنظور كشكل تاريخي دون أن يذهب، بالرغم من ذلك، إلى إعادة بناء الشروط الاجتماعية لإنتاجه.

أما دوركهايم فهو يضع نفسه صراحة ضمن التقليد الكنطي. ومع ذلك فبحكم أنه يسعى إلى إيجاد حل «وضعي» و «تجريبي» لمشكل المعرفة، ليتفادى ثنائية القبلية والتجريبية، فإنه يضع أسس **سوسيولوجيا الأشكال الرمزية** (سيصرح كاسيرر بأنه يستعمل مفهوم الشكل الرمزي كمقابل لأشكال التصنيف.* وستكف أشكال التصنيف مع دوركهايم عن أن تكون أشكال كلية ترنسندنتالية لتصبح (كما هو الشأن عند بانوفسكي) أشكالا اجتماعية،

*) راجع أرنست كاسيير أسطورة الدولة.

1) تشير هنا إلى المعنى الاشتقاقي للكلمة الإغريقية كاطيقو رايستاي كما ينبه إليه هايدغر: فهي تعني توجيه الاتهام أمام العموم، كما تشير، في ذات الوقت، لمصطلح القرابة وهو أوضح مثال عن المقولات (كاطيغورياس) الاجتماعية.

وأعني أشكالا اعتباطية (تتعلق فقط بمجموعة بعينها) لكنها تشرط اجتماعيا.[1]

يتحدد المعنى الموضوعي للعالم، في هذا التقليد المثالي، عن طريق إجماع الذوات التي تعطي للعالم بنيته : (sensus=consensus)

2. «المنظومات الرمزية» كبنيات تستدعي تحليلاً بنيوياً

يشكل التحليل البنيوي الأداة المنهجية التي تسمح بتحقيق مطامح الكنطية الجديدة، وذلك بإدراك المنطق النوعي الذي يتحكم في كل شكل من الأشكال الرمزية: يتبع التحليل البنيوي قراءةً لا تحيل الأسطورة لغير ذاتها محققا بذلك أمنية شيلنغ. وهو يسعى إلى إبراز البنية التي تتحكم في كل إنتاج رمزي. غير أن التقليد البنيوي، على عكس التقليد الكنطي الجديد، الذي كان يلح على الفعالية المنتجة الخلاقة للوعي، يفضل الإلحاح على التحليل البنيوي للبنيات. يتجلى هذا تجليا واضحا في الكيفية التي يتمثل بها سوسور اللغة ضمن التقليد. فهو، إذ ينظر إليها كنظام بنيوي، يعتبرها شرطا لفهم الكلام وواسطة ضرورية لتفسير العلاقة الثابتة التي تربط الصوت بالمعنى (وعندما يميز بانوفسكي بين الأيكونولوجيا والإكنوغرافيا، وهو التمييز الذي يوافق الفصل البنيوي بين الفنولوجيا والفنوتيك، فإنه لا يحيد عن هذا التقليد).

□ الاستخلاص الأول

لايمكن «للمنظومات الرمزية»، باعتبارها أدوات للمعرفة والتواصل، أن تمارس سلطة وتفرض البنيات إلا لكونها تتحدد هي كذلك كبنيات. إن السلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي : فالمعنى المباشر للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص) يفترض ما يدعوه دوركهايم **المحافظة المنطقية** وأعني «مفهوما متجانسا عن الزمان والمكان والعدد والعلة، ذلك المفهوم الذي يسمح للعقول بأن تتفاهم فيما بينها». يعود الفضل لدوركهايم ـ ولرادكلايف براون فيما بعد الذي يعتبر أن مرد «التضامن اجتماعي» الاشتراك في ذات المنظومة الرمزية ـ لكونه أبرز **الوظيفة الإجتماعية** (بالمعنى البنيوي ـ الوظيفي) للرمزية. وهي وظيفة سياسية لا تقتصر على وظيفة التواصل التي يتحدث عنها البنيويون، فالرموز هي أدوات «التضامن الاجتماعي» بلا منازع : ومن حيث هي أدوات معرفة وتواصل،* فهي تخول

*) راجع تحليل دوكهايم للأعياد

الإجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، ذلك الإجماع الذي يساهم أساساً في إعادة إنتاج النظام الاجتماعي. فالتضامن «المنطقي» شرط للتضامن «الأخلاقي».[2]

3. الإنتاجات الرمزية كأدوات هيمنة

يُعْلي التقليد الماركسي من شأن الوظائف السياسية «للمنظومات الرمزية» وذلك على حساب بنيتها المنطقية ووظيفتها المعرفية (هذا بالرغم من أن أنجلز يتحدث فيما يخص القانون عن «التعبير عن النظام»). هذه الوظيفة (التي لا علاقة لها بالبنيوية الوظيفية التي يقول بها دوركهايم أو رادكلايف براون) تمكن من تفسير الإنتاجات الرمزية بردها إلى مصلح الطبقة السائدة. وفي مقابل الأسطورة، التي هي منتوج جماعي في حوزة الجماعة بكاملها، تخدم الإيديولوجيات المصالح الخاصة وتسعى إلى تقديمها كما لو كانت مصالح جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها. تعمل الثقافة السائدة على التكتل الفعلي لأفراد الطبقة السائدة (لكونها تضمن التواصل المباشر بين جميع أعضائها وتميزهم عما عداهم من الطبقات)، وهي تساهم بهذا في خلق التكتل الوهمي لأفراد المجتمع في مجموعة وشكل5 (الوعي الخاطىء) الطبقات المسودة، وبالإضافة إلى ذلك فهي تعمل على تبرير النظام القائم وذلك بإقرار الفروق (وإقامة المراتب) وتبريرها. تنتج الثقافة السائدة مفعولها الإيديولوجي بتغليف وظيفة التقسيم وإخفائها تحت قناع وظيفة التواصل. فالثقافة الموحدة (وسيلة التواصل) هي ذاتها الثقافة الفاصلة المقسمة (أداة التمايز) التي تبرر الفوارق بإرغامها مختلف الثقافات (التي تعتبر ثقافات دنيا) أن تتحدد بمدى ابتعادها عن الثقافة السائدة.

□ الاستخلاص الثاني

ضد جميع أشكال الخطأ الذي يتمثل في رد علاقات القوة والنزاع إلى علاقات تواصل، لا يكفي أن نذكر بأن علاقات التواصل هي دوما علاقات سلطة تتوقف، شكلا

2) يسلم التقليد الفينومينولوجي الجديد (شوتز، بيتر، بيرجي) وكذا بعض أشكال امنهجية الإثنولوجية بنفس المسلمات وذلك لكونها تستبعد مسالة الشروط الاجتماعية لإمكانية التجربة الطبيعية للعالم (والعالم الاجتماعي على الخصوص)، وأعني لتجربة العالم الجتماعي كأمر طبيعي.

ومضمونا، على السلطة المادية أو الرمزية التي تشكل رصيد الأعضاء (أو المؤسسات) الذين يدخلون في هذه العلاقات التي يمكنها، كما في الهبة أو البوتلاتش، أن تسمح بتوفير رصيد من السلطة الرمزية. إن المنظومات الرمزية، بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكّل بنيات تخضع العالم لبنيات، تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى (العنف الرمزي)، وذلك عندما تفد لنجدتها وتطعيم علاقات القوة والغلبة التي تؤسسها مساهمة بذلك في «مؤالفة المسودين» على حد تعبير فيبر.

تدخل مختلف الطبقات، والفئات التي تتفرع عنها، في صراع رمزي للعمل على فرض التصور عن العالم الاجتماعي الذي يكون أكثر ملاءمة لمصالحها، في حين أن مجال اتخاذ المواقف الإيديولوجية يقوم بإعادة إنتاج مجال الأوضاع الاجتماعية وإعطائه شكلا مغايرا.[3] وباستطاعتها أن تدخل في ذلك الصراع، إنْ مباشرة، من خلال النزاعات الرمزية التي تعرفها الحياة اليومية، أو بالتفويض، عبر الصراع الذي يناصبه المختصون في الإنتاج الرمزي (الذين يقضون وقتهم بكامله في الإنتاج) بعضهم لبعض، والذي يدور حول احتكار العنف الرمزي المشروع(فيبر)، وأعني سلطة سَنّ أدوات اعتباطية لمعرفة الواقع الاجتماعي والتعبير عنه (إلا أن اعتباطية هذه الأدوات تظل مجهولة). يشكل مجال الإنتاج الرمزي عالما مصغّراً للصراع الرمزي الذي يدور بين الطبقات : فعندما يخدم المنتجون مصالحهم الخاصة في الصراع الذي يدور داخل مجال الإنتاج فإنهم يخدمون مصالح الجماعات الخارجة عن ذلك المجال.

تشكل الطبقة السائدة مكان الصراع من أجل فرض مراتب مبادىء التراتب الاجتماعي: فالفئات السائدة، التي ترتكز سلطتها على رأسمالها الاقتصادي، ترمي إلى فرض مشروعية سيادتها، إما عن طريق إنتاجها الرمزي، أو بفضل أولئك الذين يدافعون عن

3) المواقف الايديولوجية التي يتخذها أصحاب السيادة هي استراتيجيات لإعادة الإنتاج تسعى داخل الطبقة وخارجها إلى تقوية الإيمان بمشروعية السيادة الطبقية.

إيديولوجيا المحافظة، والذين لايخدمون مصالح الفئات السائدة إلا فضلا عن ذلك الدفاع. ويهددون على الدوام بأن يجعلوا سلطة تحديد العالم الاجتماعي(تلك السلطة التي توكل إليهم) تعمل لصالحهم. أما الفئة المسودة (من رجال دين و «مثقفين» و«فنانين» حسب العصور) فهي تسعى دوما إلى أن تضع رأسمالها الخاص الذي يخول لها المكانة التي تحتلها، في قمة مراتب مبادىء التراتب الاجتماعي.

الأدواتُ الرّمزيّة

من حيث هي
بنيات تعطي للعالم بنيته
أدوات معرفة العالم
الموضوعي وبنائه وتركيبه

من حيث هي
بنيات تخضع للتحليل البنيوي
وسيلة تواصل
(لغة أو ثقافة، خطاب أو سلوك)

من حيث هي
أدوات سيادة
سلطة
تقسيم العمل
(الطبقات الاجتماعية
تقسيم العمل الايديولوجي
(يـــــدوي / فـــكـــري)
وظيفة سيادة

الأشكال الرمزية
بنيات ذاتية
(كنط–كاسيرر)

الموضوعات الرمزية
بنيات موضوعية
هيجل–سوسور

الإيديولوجيات
(أساطير، لغات)
ماركس
فيبر

سابير–ووف
النزعة الثقافية

دوركهايم–موس ليفي–ستروس
الأشكال الاجتماعية (السيميولوجيا)
للتصنيف

ثلة من الاختصاصيين
في صراع من أجل احتكار
إنتاج الثقافة المشروعة

المعنى : الموضوعية كإجماع
بين مختلف الأفراد

المعنى الموضوعي
لحصيلة التواصل
التي هي شرط قيام التواصل

سوسيولوجية الأشكال الرمزية. مساهمة
السلطة الرمزية في النظام المعرفي والمعنى = الإجماع doxa

السلطة الإيديولوجية كمساهمة تخص العنف
الرمزي (الموقف التقليدي) وتميزه، ويشارك
بها في العنف السياسي. (السيادة)
تقسيم عمل السيادة

4. المنظومات الإيديولوجية التي ينتجها المختصون، بفضل/ومن أجل احتكارهم للإنتاج الإيديولوجي المشروع، بما هي أدوات سيطرة تعطي للعالم بنيته لأنها تنتظم في بنيات، فإنها تعيد إنتاج بنية مجال الطبقات الاجتماعية، في صور لا يؤبه لها، وعن طريق التوافق بين مجمل الإنتاج الإيديولوجي ومجال الطبقات الاجتماعية.

تتباين «المنظومات الرمزية» أساسا حسبما إذا كانت من إنتاج الجماعة بكاملها، وبالتالي ما إذا كانت الجماعة كلها تتملّكها، أو ما إذا كانت، على العكس من ذلك، من إنتاج ثلة من المتخصصين، أو بكيفية أدق، من إنتاج مجال إنتاج وتوزيع يتمتع باستقلال نسبي. فمثلا، تاريخ تحول الأسطورة إلى دين (إيديولوجية) لايمكن أن يفصل عن تاريخ تكون ثلة من المنتجين المختصين في شؤون الخطب والشعائر الدينية، وأعني عن تاريخ نمو تقسيم العمل الديني، الذي يشكل بدوره بعداً من أبعاد نمو تقسيم العمل الاجتماعي، وبالتالي، التقسيم الطبقي، الذي يؤدي من بين ما يؤدي إليه، إلى أن يسلب أولئك الذين ليسوا رجال دين، أدوات الإنتاج الرمزي.[4]

تدين الإيديولوجيات ببنيتها ووظائفها النوعية للشروط الاجتماعية لإنتاجها وتوزيعها وتداولها، وأعني للوظائف التي تؤديها، أولاً، خدمة للمختصين الذين يتنافسون من أجل احتكار الكفاءات التي ينظر إليها بعين الاعتبار (سواء كانت دينية أو فنية أو غير ذلك)، ثم لغير المختصين فضلاً عن ذلك. إن التذكير بأن الإيديولوجيات تحدد دوما تحديدا مزدوجا، وأنها لا تدين بأكثر خصائصها نوعية للمصالح الطبقية التي تعبر عنها فحسب، بل للمصالح الخاصة لأولئك الذين ينتجونها وللمنطق النوعي الذي يتحكم في مجال الإنتاج (الذي عادة ما ينقلب إلى إيديولوجيا «الإبداع» و «المبدعين»)، هذا التذكير هو الكفيل بأن ينقذنا من الاختزال التعسفي الذي يرد المنتوجات الإيديولوجية إلى المصالح الطبقية التي تخدمها

4) إن وجود مجال إنتاج مختص هو الشرط الضروري لظهور صراع بين من يتشبث بالعقيدة ويحافظ عليها ومن يتنكر لها وهذان معا يتميزان عمن يتقبلهما دون مغالاة في المحافظة أو في التنكر.

(وهذا الاختزال كثيراً ما يرد في النقد «الماركسي») دون السقوط في الوهم المثالي الذي ينظر إلى المنتوجات الإيديولوجية على أنها كليات تتمتع باكتفاء وخلق ذاتيين ويكفي فيها التحليل الخالص، والتحليل الباطني وحده (السيميولوجيا).[5]

تتحقق الوظيفة الإيديولوجية لمجال الإنتاج الإيديولوجي بكيفية تكاد تكون آلية، بفعل التناظر الذي يوجد بين بنية مجال الإنتاج الإيديولوجي ومجال الصراع الطبقي. فهذا التناظر يجعل الصراعات الدائرة من أجل احتكار المجال المستقل، تتمخض عن أشكال متسترة مقلوبة من الصراعات الاقتصادية والسياسية بين الطبقات : في هذا التوافق بين بنية وأخرى تتحقق الوظيفة الإيديولوجية للخطاب السائد، ذلك الخطاب الذي يشكل واسطة، تنتظم في بنية وتفرض بنيات، وتسعى إلى فرض النظام القائم على أنه نظام طبيعي وذلك بالترسيخ المقنع لنُظم التصنيف والبنيات الذهنية التي تلائم موضوعياً البنيات الاجتماعية. وإن كون هذا التناظر لا يكون إلا بين منظومة وأخرى يحجب عن أعين المنتجين أنفسهم كما يحجب عن غيرهم أن منظومات التصنيف الباطنية تعيد، بكيفية لا يؤبه بها، التصنيفات السياسية، وأن الصورة التي ينبني عليها كل مجال هي صيغة محولة (وفق قوانين خاصة بالمجال) للمبادىء الأساسية لتقسيم العمل (مثال ذلك نظام الترتيب الجامعي الذي يسخر بكيفية لا يؤبه بها التقسيمات الموضوعية للبنية الاجتماعية، وبالأخص تقسيم العمل ـ النظر والتطبيق ـ يحول خصائص اجتماعية إلى خصائص طبيعية). يتمثل التأثير الإيديولوجي هنا في فرض نظم التصنيف السياسية تحت قناع مشروعية التصانيف الفلسفية والدينية والقانونية ـ تدين المنظومات الرمزية بقوتها الذاتية لكون علاقات القوة التي تعبر عن نفسها لا تتجلى فيها إلا في شكل علاقات بين معان (التحويل).

إن السلطة الرمزية، من حيث هي قدرة على تكوين المعطي عن طريق العبارات

5) كما ينقذنا أيضا من النزعة الإثنولوجية (التي تلحظ بصفة خاصة عن تحليل الفكر العتيق) التي تنظر إلى الإيديولوجيات كأساطير وأعني كمنتوجات عمل جماعي مغلف ذة بذلك ما تين به الإيديولوجيات لخصائص مجال الإنتاج (وما يتعلق بالتأويلات الباطنية للأساطير الإغريقية).

اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثمة قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته، قدرة شبه سحرية تمكن من بلوغ ما يعادل ما تمكّن منه القوة (الطبيعية أو الاقتصادية) بفضل قدرتها على التعبئة. إن هذه السلطة لا تعمل عملها إلا إذا **اعتُرف بها**، أي إذا لم يؤبه بها كقوة اعتباطية، وهذا يعني أن السلطة الرمزية لا تتجلى في «المنظومات الرمزية»، في شكل « illacutionary force »، وإنما في كونها تتحدد بفضل علاقة معينة تربط من يمارس السلطة بمن يخضع لها، أي أنها تتحدد ببنية المجال التي يؤكد فيها **الاعتقادُ** ويعاد إنتاجه،[6] إن ما يعطي لكلمات، وكلمات السر، قوتها وماقوتها، وما يجعلها قادرة على حفظ النظام أوخرقه هو الإيمان بمشروعية الكلمات ومن ينطق بها. وهو إيمان ليس في إمكان الكلمات أن تنتجه أو تولده.

السلطة الرمزية، وهي سلطة تابعة، شكل من أشكال السلطات الأخرى، تخضع للتحويل، وأعني للتجاهل والقلب والتبرير. ولا يكون في مقدورنا أن نتفادى الاختيار الضيق الذي يجعلنا نتبنى إما نموذج الطاقة، فنصف العلاقات الاجتماعية كما لو كانت علاقات قوة وتغلب، أو النموذج السيبرنطيقي الذي يجعل منها علاقات تواصل، إلا شريطة وصف قوانين التحول التي تتحكم في قلب مختلف أنواع الرأسمال وردّها إلى رأسمال رمزي، وعلى الخصوص، في عملية الإخفاء والقلب التي تحقق تحولاً جوهرياً لعلاقات القوة والتغلب، عاملة على تجاهل ما تنطوي عليه من عنف، وعلى الاعتراف به في نفس الوقت، محولة إياها إلى سلطة رمزية قادرة على التأثير الفعلي دون بذل للطاقة.[7]

6) ليست الرموز السلطة (من لباس وصولجان...) إلا الشكل الموضوعي للرأسمال ارمزي، وفعاليتها تخضع لنفس الشروط.

7) إن القضاء على سلطة الترسيخ الرمزي التي تقوم على التجاهل وعدم الاعتراف يفترض وعيا بطابعها الاعتباطي، وأعني الكشف عن الحقيقة الموضوعية والقضاء على الاعتقاد الراسخ، وحين يعمل الخطاب المتنكر لهذا الاعتقاد على القضاء على البداهات الخادعة التي ينبثها الخطاب المحافظ ويشل قوتها على التجميد والتحجر، يكون منطويا على السلطة الرمزية والقوة على الخلخلة وهي قوة تمكن من إيقاظ القوة الكامنة التي عند الطبقات المسودة.

اللغةُ المشْروعَة
حوْلَ الشّروط الاجتماعية لفَعالية الخطَاب الطُّقوسي *

«هب أنني لمحت سفينة راسية في حوض لبناء السفن، فاقتربت منها وكسرت الزجاجة المعلقة برأس هيكلها وأعلنت : «أُطلق على هذه السفينة اسم جوزيف ستالين»، ثم لكي أطمئن على ما فعلت، رميت بها فوق المياه. إلا أن ما يعيب كل ذلك هو أنني لم أكن قط أنا الذي وكل إليه أمر إطلاق ذلك الاسم».

J.L.Austin : *Quand dire c'est faire (how to do things with words)*

إن من يهمل مسألة استعمالات اللغة، وبالتالي مشكلة الشروط الاجتماعية لاستخدام الكلمات، لابد وأن يظل طرحه لمسألة سلطة الكلمات ونفوذها طرحاً ساذجاً. فإذا سلمنا بأن اللغة يمكن أن تدرس كموضوع مستقل، وذهبنا مع (سوسور) إلى الفصل المطلق بين اللسانيات التي تقتصر على اللغة في باطنها وتلك التي تهتم بما هو خارج عنها، بين علم اللسان وعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة، فإننا نحصر أنفسنا في البحث عن قوة الكلمات وسلطتها داخل الكلمات ذاتها. أي بالضبط حيث لا وجود لتلك القوة ولا مكان لتلك السلطة: ذلك أن قدرة العبارات على التبليغ لا يمكن أن توجد في الكلمات ذاتها، تلك

*) Le langage autorisé, in ce que parler veut dire Fayard 1982

الكلمات التي لا تعمل إلا على الإشارة إلى تلك القدرة أو تمثيلها على الأصح. ولا يحدث، إلا نادرا_ أي في عمليات التجريب المجردة المصطنعة_ أن تتحول المبادلات الرمزية إلى مجرد علاقات تواصل، ويؤول فحوى التواصل بكامله إلى المضمون الاخباري للتبليغ. فليست سلطة الكلام إلا **السلطة الموكولة** لمن فوض إليه أمر التكلم والنطق بلسان جهة معينة. والذي لا تكون كلماته (أي فحوى خطابه وطريقة تكلمه في ذات الوقت) على أكثر تقدير، إلا شهادة، من بين شهادات أخرى، على **ضمان التفويض** الذي وُكّل للمتكلم.

ذلك هو مصدر الخطأ الذي نلفيه في أكمل صورة عند (أوستين) وعند (هابرماس) فيما بعد، حينما يعتقد أنه يجد في الخطاب ذاته، أي في المادة اللغوية للكلام_إن صح التعبير_ علّة تفسر فعالية الكلام. إن من يحاول أن يفهم، عن طريق اللسانيات، سلطة الظواهر اللغوية ونفوذها، ومن يبحث في اللغة عن علة تفسر فعالية **لغة المؤسسة** والمنطق المتحكم فيها، ينسى أن اللغة تستمد سلطتها من خارج، كما ينبهنا إلى ذلك **الصولجان** عندما يمد، في أشعار هوميروس، إلى الخطيب وهو يأخذ الكلمة .[1]وأقصى ما تفعله اللغة هو أنها تمثل هذه السلطة وتظهرها وترمز إليها ! ولا شك أن قواعد بلاغية معينة تميز جميع أشكال الخطاب الذي يصدر عن المؤسسة، وأعني الكلام الرسمي الذي ينطق به من سُمح له أن يكون ناطقاً بلسان، ومن عُهدت إليه سلطةُ التكلم علانية، وهي سلطة تتحدد بحدود التفويض الذي تسنده المؤسسة. إن الخصائص اللغوية، التي تميز أسلوب القساوسة والأساتذة وجميع المؤسسات عموما، كالتقليد والتكرار وترديد القوالب الجاهزة وعدم المعاناة، تتأتى من المقام الذي يحتله، في ميدان تنافس وسباق، هؤلاء الذين أسندت إليهم بعضُ السلطات. فلا يكفي أن يقال، مثلما يتم في بعض الأحيان تجنباً للصعوبات التي لابد وأن تلاقيها كل دراسة تقتصر على النظرة الباطنية للغة، بأن استعمال متكلم معيّن للغة في مقام بعينه، مع ما يتميز به من أسلوب وبلاغة وسمات شخصية طبعها به المجتمع، هو الذي يضفي على الكلمان «معاني ثانوية» ترتبط بسياق خاص فيزود الخطاب بفائض المعنى الذي يمكنه من «قوة التبليغ». وفي الواقع، إن استعمال اللغة، وأعني فحوى الخطاب وكيفية إلقائه في ذات الوقت، يتوقفان على المقام الاجتماعي للمتكلم، ذلك

1) E.Beniste : le vocabulaire des institutions indo-européennes Paris.Minuit. 1969.pp.30-7.

المقام الذي يتحكم في مدى نصيبه من استعمال لغة المؤسسة واستخدام الكلام الرسمي المشروع. إن التمكن من أدوات التعبير المشروعة وحده، أي المساهمة في سلطة المؤسسة، لا الخطاب ذاته، هو الذي يجعلنا نميز بين غش المضللين الذين يغلفون القول التفضيلي فيقدمونه على أنه مجرد وصف تقريري[2] وبين **التضليل المشروع** الذي نجده عند أولئك الذين يقومون بنفس التغليف، لكن بترخيص من مؤسسة واعتمادا على سلطتها. إن الناطق باللسان مضلل عُهِدَ إليه بأمر التكلم.

إذا كانت هناك عبارات لا تكمن مهمتها، كما يلاحظ (أوستين) في «وصف مقام أو إقرار واقع» وإنما أيضا في « القيام بعمل» فذلك لأن قوة الكلمات وسلطتها لاتكمنان في كونها تستخدم لمجرد التعبير الشخصي عند من لا يكون إلا «حاملا» لها ناطقا بلسانها. فمن عُهد إليه أن يكون ناطقاً باللسان لا يستطيع أن يؤثر عن طريق الكلمات على أعضاء آخرين، ويؤثر عبر أعمالهم، على الأشياء ذاتها، إلا لأن كلامه يكثف الرأسمال الرمزي الذي وفرته الجماعة التي فوضت إليه الكلام ووكلت إليه أمر النطق باسمها **وأسندت إليه السلطة**. لا تحيد قوانين الفيزياء الاجتماعية، إلا ظاهريا، عن قوانين الطبيعة، والقدرة التي تنطوي عليها بعض **كلمات- الأمر** للحصول على عمل دون بذل أي جهد وعمل_ وهذا ما يطمح إليه التأثير السحري بالضبط[3]_ تجد أساسها في الرأسمال الذي وفرته الجماعة بفضل عملها، والذي يتوقف استثماره على مجموعة من الشروط التي تحدد شعائر السحر الاجتماعي وطقوسه. إن معظم الشروط التي ينبغي أن تتوفر كي يعمل الإنجاز الكلامي عمله، تنحصر في مدى التلاؤم بين المتكلم_أو وظيفته الاجتماعية_ وبين ما يصدر عنه من خطاب. إن أي أداء للكلام سيكون عرضةً للفشل إذا لم يكن صادرا عن شخص يملك سلطة الكلام، وبصفة أعم، إذا لم يكن «الأشخاص والملابسات الخاصة ملائمين لتطبيق القواعد التي يتعلق بها الأمر».[4]

J.L Austin : Op. Cit.p.40 (2

3) يعمم التاثير السحري على الطبيعة التأثير عن طريق الكلمات الذي يفعل فعله في البشر، في ظروف معينة، وما يماثل هذا في مستوى الفعالية الاجتماعية ، السعي لإحداث التأثير عن طريق الكلمات خارج حدود المأمورية الموكولة(كان يكون الكلام في مكان خال بعيد عن حدود الفعالية).

J.L Austin, Op. Cit p.64 (4

وبعبارة موجزة، إذا لم يتوفر المتكلم على السلطة التي تخول له أن يتفوه بالكلمات التي ينطق بها. وربما كان الأهم من كل ذلك، هو أن نجاح عمليات السحر الاجتماعي التي هي **الأعمال السلطوية، أو الاعمال المشروعة**، والأمر سيان، يتوقف على اقتران مجموعة من الشروط المترابطة التي تتألف منها الشعائر الاجتماعية.

نتبين الآن أن جميع المجهودات التي بذلت لترى في المنطق اللغوي، الذي يتحكم في مختلف الأشكال الاستدلالية والبلاغية والأسلوبية، سبب الفعالية الرمزية لتلك الأشكال، لابد وأن تبوء بالفشل ما دامت لاتقيم علاقة بين خصائص الخطاب وصفات من يلقيه وسمات المؤسسة التي تسند إليه أمر الإلقاء. والمحاولة التي قام بها (أوستين) لتحديد خصائص الإنتاج الكلامي يرجع قصورها، وكذا فضلها، لكونها لاتقوم بالضبط بما تعتقد أنها تقوم به. فهو، إذ يعتقد أن عمله مساهمة في فلسفة اللغة، يقصر بحوثه على فئة معينة من الظواهر الرمزية التي لا يمثل الخطاب السلطوي فيها إلا شكلا نموذجيا، والتي تدين بفعاليتها النوعية لكونها تبدو منطوية **في ذاتها** على مصدر سلطة وقوة تستمدان، في واقع الأمر، من المؤسسات التي تسمح بإنتاجها وتداولها. تكمن خصوصية الخطاب السلطوي، (كدرس الأستاذ، وخطبة الواعظ...) في أنه لا يكتفي بأن يكون مفهوماً مستوعبا (بل إنه يمكن ألا يكون كذلك في بعض الأحوال دون أن يفقد نفوذه). وهو لا يفعل فعله الخاص إلا شريطة أن **يُعتَرفَ** به كخطاب نفوذ وسلطان. وهذا **الاعتراف**_ الذي قد يصاحب بالفهم أولا_ لايتم بيسر وسهولة إلا بشروط خاصة، وهي التي تحدد الاستعمال المشروع : فالخطاب ينبغي أن يصدر عن الشخص الذي سمح له بأن يلقيه، أي عن هذا الذي عرف، واعترف له، بأنه أهلٌ لأن ينتج فئة معينة من الخطابات وأنه كفء جدير بذلك (كالقس والأستاذ والشاعر...). كما ينبغي أنه ينبغي أن يلقى في مقام مشروع، أي أمام المتلقي الشرعي(فلا يمكننا_مثلا_ أن نلقي قصيدة سريالية أمام مجلس حكومي)، وأخيراً ينبغي للخطاب أن يتخذ الصورة الشرعية القانونية (أي أن يخضع لقوانين النحو والصرف... وهكذا فإن ما يمكن أن نطلق عليه شروطا طقوسية، وأعني مجموع القواعد التي تتحكم في **شكل** المظهر العمومي للسلطة ومراسيم الاحتفالات والقواعد التي تضبط الأعمال والتنظيم الرسمي للطقوس، لا تشكل إلا شرطا واحدا أكثر تجليا من بين

مجموعة من الشروط التي أهمها هي تلك التي تهيئ للاعتراف أن يكون، في ذات الوقت تجاهلا وإيمانا أي التي تهيىء لتسليم سلطة تعطي الخطاب المشروع قوته وتؤمن بنفوذه. إذا قصرنا الاهتمام على الشروط الصورية لفعالية الطقوس وحدها، فإن ذلك سيحملنا على أن ننسى على أن الشروط الطقوسية التي ينبغي أن تتوفر لكي يعمل العامل الطقوسي عمله، وتكون الشعائر **صالحة فعالة** في ذات الوقت، لا تكون قط كافية ما دامت الشروط لم تجتمع بعد : فلا تحكم لغة السلطة وتأمر إلا بمساعدة من تحكمهم، أي بفضل مساهمة الآليات الاجتماعية القادرة على تحقيق ذلك التواطؤ الذي يقوم على الجهالة، والذي هو مصدر لكل السلطة. ولكي يتضح لنا مدى الخطأ الذي وقع ضحيته (أوستين)، وكل التحليلات الصورية الضيقة للمنظومات الرمزية، يكفي أن نشير إلى أن اللغة السلطوية ليست إلا الحد النهائي للسان المشروع، الذي لا يستمد سلطته من مجموع تغيرات النطق وكيفيات التلفظ التي تحدد النطق («اللهجة») كما تقول النزعة العنصرية الطبقية، ولا من تعقيد تراكيبه الصرفية وغناه اللفظي، أي من خصائص تتعلق بالخطاب ذاته، وإنما من الشروط الاجتماعية لإنتاج وإعادة إنتاج المعرفة بذلك اللسان المشروع والعمل على الاعتراف به داخل الطبقات الاجتماعية.

تجد هذه التحليلات تطبيقها التجريبي في اقتران أزمة المؤسسة الدينية في أوربا بأزمة الخطاب الطقوسي الذي كانت تلك المؤسسة تحميه، وكان هو يدعمها، وسيتضح لنا تهافت تحليلات (أوستين) الصورية لشروط صلاحية الأداء الكلامي وفعاليته ومدى فقرها، إذا قارناها بالتحليلات والانتقادات الفعلية التي تقوم بها أزمة الكنيسة حينما تميز بين مختلف العناصر التي تتألف منها الطقوس الدينية من أعضاء وأدوات ووسائل ولحظات ومقامات...، تلك العناصر التي كانت تبدو، فيما قبل، مرتبطة داخل نسق منتظم لايعادله في انسجامه إلا انتظام المؤسسة المكلفة بإنتاجه وإعادة إنتاجه. ومن خلال استعراض مختلف التشويهات التي لحقَتْ مراسيم الطقوس التقليدية، تتجلى، بصورة سلبية، مجموع الشرائط المؤسسية التي ينبغي أن تتوفر لكي **يعترف** بالخطاب الطقوسي أي لكي يتلقى ذلك الخطاب ويقبل بما هو كذلك.

الرأسْمالُ الرمزيُّ والطبقاتُ الاجْتماعية*

«أن تكون نبيلاً معناه أن تبذر، وأن تكون مرغما على التظاهر، وأن يكون محكوما عليك بالرفه والبذخ، بل إني أذهب إلى التأكيد بأن هذا الميل إلى التبذير احتد عند بداية القرن الثالث عشر، وجاء كرد على الارتقاء الاجتماعي للأثرياء الجدد.

فالتميز عن الفلاحين كان يقتضي التفوق عليهم طبقيا، وذلك بالتظاهر بالتفوق عليهم في الكرم والسخاء. هذا ما يبرزه أدب العصر. فما الذي يميز الفارس الأصيل عن حديث العهد بالنعمة؟ ذلك أن الثاني بخيل، أما الأول فهو نبيل لأنه يصرف كل ما لديه بكامل الانشراح، ولأنه مثقل بالديون».

G.Duby, *Hommes et structures du moyen Age.*

إن كل سعي وراء التقسيم العلمي للطبقات ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار كون الأعضاء، الفاعلين في المجتمع، يظهرون كما لو كانوا يتحددون موضوعيا بنوعين متباينين من الخصائص : فمن جهة هناك الخصائص المادية، وهي، ابتداء من الجسم، قابلة للتكميم والحصر والقياس، شأن أي موضوع من موضوعات الطبيعة. ثم هناك من جهة أخرى، الخصائص الرمزية التي تنتج عن علاقتهم مع ذوات قادرة على إدراكهم وتقدير قيمتهم تتطلب هي كذلك أن يُنظَر إليها من خلال منطقها الخاص. وهذا يعني أن الواقع الاجتماعي يسمح بنوعين متباينين من التأويل : فمن جهة، هناك التأويلات التي تتسلح بتوظيف موضوعي للإحصاء لإقامة جداول وتقسيمات (بالمعنى الإحصائي والاقتصادي كذلك) وهي التعبير المكمم

عن كيفية توزيع كمية محدودة من الطاقة الاجتماعية بين عدد كبير من الأفراد المتنافسين. وهذه الكمية تحدد من خلال «مؤشرات موضوعية» (أي من خلال خصائص مادية)؛ ومن جهة أخرى، هناك التأويلات التي ترمي إلى استخراج الدلالات وإبراز العمليات الذهنية التي يُنتج الأعضاء عن طريقها هذه الدلالات والمعاني ويستخرجونها. يرمي الاتجاه الأول إلى إدراك «واقع» موضوعي لاسبيل إلى أن تدركه التجربة العادية، كما يسعى إلى الكشف عن «قوانين»، أي عن علاقات دالة، ولكنها ليست علائق عشوائية، تربط الأقسام فيما بينها؛ أما الإتجاه الثاني، فيتخذ موضوعا له، لا «الواقع» وإنما التمثلات التي يكونها الأعضاء عنه، تلك التمثلات التي تشكل «واقع» عالم اجتماعي يدرك، على غرار الفلسفات المثالية، «كتمثل وإرادة». هناك من يسلم بوجود «واقع» اجتماعي «مستقل عن وعي الأفراد وإرادتهم»، فيقيم العلم على القطيعة مع التمثلات الذائعة عن العالم الاجتماعي (أي ما يطلق عليه دوركهايم المفاهيم المسْبقة)؛ ثم هناك من يرد الواقع الاجتماعي إلى التمثل الذي يكون لدى الأفراد عنه، فيتخذ موضوعا له المعرفة الأولى للعالم الاجتماعي. إن هذا العلم الذي هو «مجرد تقرير عن التقارير» كما يقول جارفينكل Garfinkel والذي يتخذ موضوعا له «علما» آخر، هو الذي يمارسه الأعضاء خلال ممارساتهم، لا يمكنه إلا أن يسجل تسجيلات عالم اجتماعي لا يكون في نهاية الأمر إلا وليد البنيات الذهنية، أي اللغوية.

خلافا للفزياء الاجتماعية، لا يمكن للعلم الاجتماعي أن يرتدّ إلى مجرد تسجيل لأقسام (غالبا ما تكون متصلة فيما بينها) المؤشرات المادية لمختلف أنواع الرأسمال. ودون أن يؤول هذا العلم إلى مجرد «تقرير عن التقارير» ينبغي عليه أن يجعل معرفته (العلمية) عن الموضوع تأخذ بعين الاعتبار المعرفة «العلمية» التي تكون لدى الأعضاء (أي الموضوع) عن الموضوع. وبعبارة أخرى، إن عليه أن يجعل معرفته (العلمية) عن الندرة والمنافسة من أجل احتكار الخيرات النادرة، تشمل المعرفة العلمية التي تكون لدى بعض الأعضاء عند إنتاجهم للتقسيمات الفردية والجماعية، تلك التقسيمات التي لا تقل موضوعية عن الأقسام التي تضعها جداول المحاسبة في الفزياء الاجتماعية.

تقدم لنا مسألة الطبقات الاجتماعية فرصة مواتية لإدراك التعارض بين المنظورين السابقين : فالنزاع الملحوظ بين من يريد إثبات وجود الطبقات، ومن يصر على إنكارها، عندما يظهر للعيان أن التوزيع والتقسيمات الاجتماعية هي مدار صراع، يخفي في الواقع، تعارضا أشد أهمية، وهو المتعلق بنظرية معرفة العالم الاجتماعي ذاتها. فهناك من يتبنى، بناء على ما تمليه عليه حاجياته، وجهة نظر الفزياء الاجتماعية مجرد مفاهيم منهجية أو مقولات إحصائية يفترضها الباحث تعسفا فيقحم الانفصال داخل واقع مترابط، أما الآخرون فيسعون إلى إقامة الطبقات الاجتماعية على تجربة الأعضاء، فهم يتشبثون بأن يثبتوا أن الأعضاء يعترفون بوجود الطبقات المتمايزة حسب الامتيازات التي يتمتعون بها، وأن بإمكانهم أن يعينوا أفرادا ينضوون تحت هذه الطبقات وفق معايير تزداد صراحة أو تقل، وهم يدركون أنفسهم كأعضاء في طبقات.

إن التعارض بين النظرية الماركسية، في الصورة الموضوعية الضيقة التي تتخذها في أغلب الأحيان، وبين نظرية ماركس فيبر، الذي يميز الطبقة الاجتماعية عن المجموعة التي تحتل منزلة ما stand والتي تتحدد بخاصيات رمزية كتلك التي تحدّد أسلوب العيش، إن التعارض يشكّل صيغةً أخرى، لا تقل وهما، للتعارض بين النزعة الموضوعية والنزعة الذاتية: فأسلوب العيش، تحديدا، لا يؤدي دوره ووظيفته في التمييز إلا بالنسبة للأعضاء المؤهلين للاعتراف به. وتظل نظرية فيبر حول «المجموعة التي تحتل مكانة ما» شديدة الاقتراب من كل النظريات الذاتية عن الطبقات، تلك النظريات التي تدخل أسلوب العيش والتمثلات الذاتية في تشكل التقسيمات الاجتماعية، مثلما هو الحال عند فارنر Warner . إلا أن فضل فيبر يتجلى في كونه لا ينظر إلى هذين الموقفين كما لو كانا متنافرين شأن معظم شراحه وأتباعه الأميريكيين، بل إنه يؤلف بينهما، مقيما بذلك مسألة الأصل المزدوج للتقسيمات الاجتماعية على موضوعية التمايزات المادية وذاتية التمثلات: وبالرغم من ذلك فهو يعطي لهذه المسألة حلا لا يخلو من واقعية ساذجة، وذلك عندما يميز بين «نموذجين» من المجموعات، حيث لا وجود إلا لأسلوبين في الوجود لكل مجموعة .

إن نظرية الطبقات الاجتماعية مضطرة لأن تتجاوز التعارض بين النظريات الموضوعية التي ترى في الطبقات (حتى عندما تريد أن تثبت عن طريق البرهان بالخلف عدم وجودها) مجموعات متناثرة، ومجرد جماعات قابلة للقياس والحصر تفصل بينها حدود موضوعية متجسدة في الواقع، وبين النظريات الذاتية (أو إن شئنا فلنقل النظرية الحدية) التي ترد «النظام الاجتماعي» إلى نوع من التقسيم الجماعي الذي يكون حصيلة الجمع بين التقسيمات الفردية، أو على الأصح، بين الإستراتيجيات النظرية المقسَّمة والمقسِّمة، والتي يقسم وفقها الأعضاء أنفسهم ويقسمون غيرهم.

إن التحدي، الذي يعلنه أولئك الذين يعمدون إلى القول بارتباط الأقسام الاجتماعية واتصالها فيما بينها لنفي وجود الطبقات الاجتماعية، هو من الشدة بحيث لا يقوى أمامه أولئك الذين يحاولون مجاوزته بالنظر إليه كبرهان سقيم وفخ نظري : فهو لا يترك أمامنا إلا اختيارا واحدا هو أن نواجه فيما بين التقسيمات المتناقضة للطبقات الاجتماعية التي نلفيها في مؤلفات ماركس، أو أن نطلب من الإحصاء حل هذه الأشكال المستجدة من المفارقات التي ينطوي عليها الركام الذي تفرزه، والقضاء عليه في ذات العملية التي يكشف فيها عن التمايزات ويسمح بقياس سعتها، وذلك بالعمل على إلغاء **الحدود** بين الأغنياء والفقراء، بين البرجوازيين والبرجوازيين الصغار، بين سكان المدن وسكان الأرياف، بين صغار السن والشيوخ، بين سكان النواحي وسكان العاصمة...الخ. وسرعان ما سيجد أولئك الذين يعلنون لنا اليوم، باسم الماركسية، وبكامل الجد، وعن طريق تعابير لا تخلو من روح وضعية، أن عدد البرجوازيين الصغار «لا يتجاوز (4.311.100) على أبعد تقدير»، سرعان ما سيجدون أنفسهم في فخ.

إن السوسيولوجيين الذين يقولون بالاستمرار والاتصال، والذين هم، في معظمهم، مجرد «منظرين»ـ بمعنى أن أقوالهم لا تستند إلى أي تمحيص تجريبي ـ عندما يتركون لخصومهم عناء الإثبات التجريبي، فإن الأمر سيكون في صالحهم على مختلف الأوجه. لذا يكفي رداً عليهم، إيرادُ ما يقوله باريتو Pareto، الذي يعمدون إليه عادة لتأكيد ما يذهبون إليه : «لا يمكننا

رسم خط كي نفصل فصلا مطلقا الأغنياء عن الفقراء، وأصحاب الرأسمال عن العمال، يدعي معظم الكتاب أن في استطاعتهم أن يستخلصوا من ذلك أن ليس بإمكاننا الحديث عن طبقة رأسمالية في المجتمع الغربي ولا التمييز بين البرجوازية والعمال.» ويخلص باريتو إلى القول إن من يذهب هذا المذهب كمن ينكر وجود الشيوخ، لأننا نجهل بالضبط في أي سن وأية لحظة تبدأ الشيخوخة.

أما ردّ العالم الاجتماعي إلى التمثل الذي يكون لدى البعض عن التمثيل الذي يلعبه الآخرون أمامه، أو بعبارة أدق إلى حصيلة التمثلات (الذهنية) التي تكون لدى كل عضو من الأعضاء الآخرين، وأعني التمثيل (المسرحي) الذي يمثله امامهم، إن رد العالم الاجتماعي إلى هذه التمثلات يعني تجاهل كون التقسيمات الذاتية قائمة على الوجود الموضوعي لتقسيم لا يرتد إلى التقسيم الجماعي الناتج عن ضم التقسيمات الفردية إلى بعضها البعض: فالنظام الاجتماعي لا يتشكل، انطلاقاً من المستويات الفردية، على غرار الكيفية التي تتم وفقها نتائج الانتخابات أو يتحدد ثمن السوق.

إن الوضعية الطبقية التي يقف عندها الإحصاء الاجتماعي من خلال مختلف المؤشرات المادية عن الموقع داخل علاقات الإنتاج، أو، بعبارة أدق، عن القدرة على الامتلاك المادي والثقافي (الرأسمال الاقتصادي) والقدرة على الامتلاك الرمزي لهذه الوسائل (الرأسمال الثقافي)، إن هذه الوضعية تتحكم، مباشرة أو بكيفية غير مباشرة، وعبر المكانة التي يخولها لها التقسيم الاجتماعي، في التمثلات التي تكون لدى كل عضو عن مكانته والاستراتيجيات التي ينهجها «في عرض نفسه» على حد تعبير غوفمان Goffman، أي الكيفية التي يعرض بها المكانة التي يحتلها. يتضح هذا حتى في أبعد الحالات، سواء أتعلق الأمر بميدان الطبقات المتوسطة الأمريكية وتراتبها المتعدد والمتداخل، كما نجده عند بروست Proust. إن هذه العوالم الاجتماعية التي تعمل فيها استراتيجيات الادعاءات والتمايزات تعطينا صورة تقريبية عن عالم يكون فيه «النظام الاجتماعي» الناتج عن عملية خلق مستمر، كل لحظة، حصيلةً مؤقتة مهددة لصراع طبقي يؤول إلى صراع ترتيب ومواجهة بين استراتيجيات رمزية

ترمي إلى تغيير الوضع بإدخال تحول على تمثلات الوضع، كتلك التي ترمي، على سبيل المثال، إلى إنكار المسافات (بالتظاهر بـ «البساطة» و «في المتناول») كي تضمن الاعتراف بتلك التمثلات، أو على العكس من ذلك، الاعتراف المؤقت بها كي تضمن إنكارها (بنوع من لعبة شليميل Schlemiel كما يصفها إ. بيرن E. Berne). إن هذا الفضاء الباركلي، حيث تؤول كل الفروق والاختلافات إلى فكر الاختلافات، وحيث تكون المسافات هي التي «نتخذها» أو «نراعيها»، إن هذا الفضاء هو مجال استراتيجيات يقودها دوماً هدفُ التشبه أو التميز : فهي إما أن تلجأ إلى **الكذب**، عاملة على التشبه بالمجموعات العليا لأنها تشتهر بذلك، أو إلى **المباهاة**، محاولةً التميز عن المجموعات المعروفة بأنها مجموعات دنيا. ذاك هو قانون تراكم «الامتياز» الدنيوي : دقُّ أبواب أكثر المجموعات سمواً وانغلاقاً ونخبويةً، وسدُّها في وجه عدد يتزايد من الناس. إن امتياز صالون يتوقف على صرامة رواده (إذ لا يمكن للمرء أن يقبل في ضيافته من لا يحظى باحترام كبير دون أن يفقد من احترامه هو) و«جودة» الأشخاص الذين يستقبلهم، تلك الجودة التي تقاس هي بدورها بـ «جودة» الصالونات التي تحتضنهم : إن ارتفاع بورصة القيم وانخفاضها هنا يقاسان بهذين المعيارين، أعني بعالم من اللونيات الدقيقة، تتطلب عيْناً حريصة متنبهة في عالم يجد فيه كل شيء رتبته ومكانه، أي في عالم يكون فيه الكل مرتّباً مصنّفاً كالأماكن التي ينبغي أن يُرى فيها المرء على سبيل المثال، والمطاعم الفاخرة، والميادين الرياضية، والمحاضرات والمعارض والعروض التي ينبغي رؤيتها والمدن التي ينبغي زيارتها والباليات الروسية والأماكن الخاصة الموقوفة على البعض من صالونات ونواد، في هذا العالم تكون هناك ضرورة للتمكن من القدرة على التصنيف والترتيب (ذلك التصنيف الذي يلجأ حكام الأناقة بسرعة إلى سحبه من الموضة بمجرد أن يصبح سهل الريادة) للاستفادة الجيدة منه وضمان الترفع عن المجموعات قليلة الاعتبار...

إن المجموعات البشرية في المجتمع، والطبقات الاجتماعية على الخصوص، توجد بشكل من الأشكال مرتين، وهذا قبل أن تتدخل نظرة العالم : فهي توجد في موضوعية المستوى الأول، تلك الموضوعية التي ترسمها تقسيمات الملكيات المادية؛ ثم إنها توجد في موضوعية المستوى الثاني، أي موضوعية التصنيفات والتمثلات المتناقضة كما تتولد عن

الأعضاء الفاعلين، بناءً على معرفة عملية بالتقسيمات كما تتجلى في أساليب العيش. هذان النمطان من الوجود ليسا مستقلين أحدهما عن الآخر، رغم أن التمثلات تتمتع بنوع من الاستقلال الذاتي بالنسبة للتقسيمات : إن التمثل الذي يكون لدى الأفراد عن وضعهم في الفضاء الاجتماعي (وكذا التمثيل- بالمعنى المسرحي كما هو عند غوفمان- الذي يمثلون به ذلك الوضع) يتولد عن منظومة من رسوم الإدراك والتقدير (الهابيتوس) التي تتولد بدورها عن وضعية معينة تحددها المكانة في توزيع الخيرات المادية (الموضوعية رقم 1) والرأسمال الرمزي (الموضوعية رقم 2) والتي تدخل في اعتبارها التمثلات التي تكون لدى الآخرين عن هذه الوضعية والتي يحدد تجمعها الرأسمال الرمزي (الذي يسمى عادة امتيازا وسيادة...الخ) وكذا المكانة في التوزيع وقد وجدت تعبيرها الرمزي في أسلوب العيش.

علينا أن نرفض القول بأن الاختلافات والفروق لا توجد إلا لكون الأعضاء يعتقدون أو يوهمون بالاعتقاد بأنها توجد، ولكن علينا أن نقبل في ذات الوقت أن الفروق الموضوعية التي توجد في الثروات المادية وما تدره من فوائد تتحول إلى امتيازات معترف بها في التمثلات التي تكون لدى الأعضاء. كل اختلاف وفرق معترف به، مقبول كفرق مشروع، يعمل بفعل ذلك كرأسمال رمزي يخول فضل الامتياز. لا وجود للرأسمال الرمزي، مع ما يخوله من فائدة وسلطة، لا وجود له إلا في العلاقة بين ملكيات متميزة ومميزة مثل الجسد واللغة والملبس والتأثيث، وبين أفراد وجماعات تتوفر على رسوم إدراك وتقدير تمكنها من الاعتراف بتلك الملكيات والتعرف عليها، أي من جعلها أساليب معبرة، وأشكالاً محولة من الأوضاع داخل علاقات القوة. ليست هناك ممارسة ولا ملكية تحدد أسلوبا معينا للحياة لا تتخذ قيمة مميزة بدلالة مبدإ محدد اجتماعيا ولا تعبر، تبعا لذلك، عن وضعية اجتماعية: دليل ذلك أن السمة المادية أو المعنوية ذاتها كالجسم الثخين أو النحيف على سبيل المثال والبشرة البيضاء أو السمراء، واستهلاك الكحول أو الامتناع عنه، إن هذه السمة يمكن أن تتخذ قيما متعارضة عند المجتمع نفسه في فترات مختلفة أو في مجتمعات مختلفة. لكي تعمل ممارسة أو ملكية كرمز مميز، يلزم ويكفي أن تدخل في علاقة مع ممارسات أو ملكيات يمكن أن تحل محلها في عالم اجتماعي معين، أي أن توضع في عالم رمزي من الممارسات والملكيات التي تترجم الفروق

الاقتصادية إلى علامات مميزة. إن الرمز المميز اعتباطي شأن العلامة اللغوية، وهو لا يتلقى التحديدات التي تجعله يظهر ضروريا لوعي الأعضاء إلا من دخوله في علاقات التعارض التي تكون منظومة العلامات المميزة التي تحدد تشكيلة اجتماعية.

إن النظرية الموضوعية عن الطبقات الاجتماعية تردُّ حقيقة الترتيب الاجتماعي إلى الحقيقة الموضوعية لهذا الترتيب، ناسية أن تُدخل في التعريف الجامع للعالم المجتمعي الحقيقة الأولى التي قامت تلك النظرية ضدها (والتي تؤول إلى الممارسة السياسية التي توجهها تلك الحقيقة الموضوعية في صورة عوائق ينبغي عليها أن تقهرها على الدوام كي تفرض رؤية عن العالم موافقة لتلك النظرية). إن الموضوعية العلمية لا تكتمل إلا إذا هي صدقت كذلك على التجربة الذاتية التي تقوم ضدها. والنظرية لا تكون ملائمة إلا إذا أُدخلت في اعتبارها الحقيقة الجزئية التي تدركها المعرفة الموضوعية وكذا الحقيقة الخاصة بالتجربة الأولى من حيث هي تجاهل (قد يطول وقد يقصر، قد يعم وقد لا يعم) لتلك الحقيقة؛ وبعبارة أخرى معرفة العالم المجتمعي ومعرفة الاعتراف بمعرفة مشوهة يكون موضوعا لها في التجربة الأولى.

إن تجاهل الأسس الفعلية للفروق وأسباب استمرارها هو ما يجعل العالم المجتمعي لا يدرك كميدان للصراع والمنافسة بين مجموعات تتعارض مصالحها وإنما «كنظام اجتماعي». إن كل اعتراف هو تجاهل : وكل نوع من أنواع السلطة، وليس السلطة التي تفرض نفسها من خلال الأوامر فحسب، وإنما تلك التي تمارس من غير أن يكون علينا ممارستها، تلك التي ندعوها سلطة طبيعية، والتي تسكن اللغة وأنماط السلوك ولغة العيش وحتى الأشياء كالصولجان والتاج واللوحات والأثاث العتيق والسيارات، كل نوع من أنواع السلطة يستند إلى شكل من أشكال الاعتقاد الأصلي أكثر عمقا وتجذرا مما نفهمه عادة من هذا الاسم. كل عالم اجتماعي هو عالم من النوايا المسبقة : فالأدوار والرهانات التي يقدمها، والتراتبيات والأفضليات التي يفترضها، أعني مجموع الشروط الضمنية للانتماء، كل ما يبدو طبيعياً في أعين من يمارسونه وما يبدو ذا قيمة في أعين من يصْبون إليه، كل هذا يستند، في نهاية الأمر، إلى التلاؤم المباشر بين بنيات العالم الاجتماعي ومقولات الإدراك التي تكوّنُ الدّوكْسَا أو البروتُودُوكْسا على

حد تعبير هوسرل. إن إدراك العالم الاجتماعي كعالم طبيعي لا يحتاج إلى دليل. والنزعة الموضوعية التي تردّ العلائق الاجتماعية إلى الحقيقة الموضوعية لعلائق القوى تنسى أن هذه الحقيقة يمكن أن تُكْبتَ وتنسى بفعل سوء الطوية الجماعي والإدراك المفتتن الذي يحولها إلى علاقات هيمنة مشروعة أو سيادة ومجد.

إن كل رأسمال، مهما كانت الصورة التي يتخذها، يمارس عنفاً رمزياً بمجرد أن يعترف به، أي أن يُتجاهَل في حقيقته كرأسمال ويُفرضَ كسيادة تستدعي الاعتراف. ليس الرأسمال الرمزي إلا طريقة أخرى للدلالة على ما أسماه ماكس فيبر الكَاريسْم، لو أن أن هذا العالم، الذي كان سجين منطق النماذج الواقعية و أدرك أكثر من غيره أن سوسيولوجيا الديانة فصل من فصول سوسيولوجيا السلطة، لو أنه لم يجعل من الكاريسم شكلا خاصا من أشكال السلطة عوض أن يرى فيه بعداً من أبعاد كل سلطة، أي اسماً آخر للمشروعية، ونتيجة للاعتراف والتجاهل والاعتقاد (وهي أشباه مترادفات) «الذي يخوّل للأشخاص الذين يمارسون السلطة نوعاً من المجد».

فهرس



لا تكون ضرورةُ التخلي عن السعي وراء السيادةِ والسلطانِ قط بمثل الأهمية التي تكون عليها عندما يتعلق الأمرُ بالتفكير العلميِّ في ميدان العلمِ ذاته، أو في الميدان الثقافي بصفة عامة. فإذا كنا قد ارتأينا ضرورة إعادة التفكير الجذري في سوسيولوجيا المثقفين، فذلك لأنه من الصعب على المثقف، نظراً لخطورة المصالح والأغراض في هذا الميدان، أن ينفلتَ من المنطق الذي يتحكّم في الصراع الذي يُنَصِّبُ فيه كلُّ طرف من نفسه عالمَ اجتماع يدرس خصومَه، وإيديولوجياً يدافع عن نفسه، وذلك وفقاً لقوانين العماء والتبصر التي تتحكم في الصراعات الاجتماعية التي تدور حول الحقيقة. ومع ذلك فشريطة أن يدرك المثقفُ الأمورَ على ما هي عليه، بما يطبعها من إيقاعات وما ينتظمها من قواعد، وما يتولد فيها من أغراض ومطامع وما يحقق من مصالح، كيْ يتمكن، في ذات الوقت، من التحرر منها عن طريق المسافة التي يخلقها الفهم النظري. ومن أن يكتشف نفسه غارقاً فيها محتلاً موقعاً معيناً، لاعباً أدواراً خاصة مدافعاً عن أغراضٍ بعينها. وهكذا فإن الموضوعية، مهما كانت ادعاءاتها العلمية، ستظل جزئية فرعية، وبالتالي خاطئة، إنْ هي بقيتْ جاهلة أو متجاهلةً وجهةَ النظر التي تنطلق منها، أي إنْ لم تأخذ المجموعَ كلَّه بعين الاعتبار.